احیای فرهنگی در عهد آل بویه

انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی

جوئل ل. کرمر

ترجمهٔ محمد سعید حنایی کاشانی

تقدیم به استاد بزرگوار جناب آقای سیّدی علوی، دبیران و دانش‌آموزان دبیرستان علوی (مشهد: ۱۳۵۴ ـ ۱۳۴۹)

مترجم

احیای فرهنگی در عهد آل بویه

انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی

جوئل ل. کرمر

ترجمهٔ محمدسعید حنایی کاشانی

مرکز نشر دانشگاهی
۷۹۵

Humanism in the Renaissance of Islam:
The Cultural Revival during the Buyid Age
Joel L. Kraemer
Second Revised Edition
Brill, 1992

احیای فرهنگی در عهد آل بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی
تألیف جوئل ل. کرمر
ترجمهٔ محمدسعید حنایی کاشانی
مرکز نشر دانشگاهی، تهران
چاپ اول ۱۳۷۵
تعداد ۳۰۰۰
حروفچینی: کانون فرهنگی صدا
لیتوگرافی: عارف
چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
حق چاپ برای مرکز نشر دانشگاهی محفوظ است

فهرستنویسی پیش از انتشار کتابخانهٔ ملی جمهوری اسلامی ایران

کرمر، جوئل Kraemer, Joel L.
احیای فرهنگی در عهد آل بویه: انسان گرایی در عصر رنسانس اسلامی/ تألیف جوئل ل. کرمر: ترجمهٔ محمدسعید حنایی کاشانی.ـ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
نه، ۵۳۰ ص.: مصور.ـ (مرکز نشر دانشگاهی؛ ۷۹۵. فلسفه؛ ۲۸)
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا (فهرستنویسی پیش از انتشار)
ISBN 964-01-0795-6
عنوان اصلی: Humanism in the renaissance of islam
The cultural revival during the buyid age.
کتابنامه: ص. ۴۵۳ـ ۴۷۷: همچنین به صورت زیرنویس.
۱. تمدن اسلامی. ۲. عراق- تمدن- ۶۳۴ـ ۱۹۲۱. ۳. تمدن اسلامی- تأثیر یونان. ۴. انسانگرائی. ۵. کشورهای اسلامی- زندگی فرهنگی. الف. حنایی کاشانی، محمدسعید ۱۳۳۸- ، مترجم. ب. مرکز نشر دانشگاهی. ج. عنوان. د. عنوان: انسان گرایی در عصر رنسانس اسلامی.
DS ۳۶/۸۵۵ / ک ۴ الف ۳
۹۵۶/۷۰۲
۱۳۷۵
کتابخانهٔ ملی ایران
۷۵ـ۱۳۹۴م

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

پیشگفتار ..... هفت

مقدمه به چاپ دوم ۱

اختصارات ۲۷

مقدمه ۲۹

۱. عصر رنسانس اسلامی ۲۹

۲. انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی ۳۵

۳. تفرّس سیمای این عصر ۴۲

۴. روحیات و ذهنیات حاکم بر این عصر ۵۴

۵. ریشه‌های شکوفایی فرهنگی ۶۱

فصل اول. آرایش صحنه: آغاز عهد آل بویه ۶۷

۱. به قدرت رسیدن آل بویه ۶۷

۲. روابط و مناسبات آل بویه با خلفای عباسی ۷۵

۳. سیاست مذهبی آل بویه ۷۸

۴. میراث ملّی آل بویه ۸۳

۵. بغداد در دوران حکمرانی آل بویه ۸۶

۶. حیات فرهنگی در عهد آل بویه ۹۴

۷. مذاهب اسلامی ۱۰۳
۸. مکاتب کلامی اسلامی ۱۱۷
۹. اقلیتهای غیر مسلمان ۱۲۱
۱۰. روابط و مناسبات خارجی آل بویه ۱۳۵

فصل دوم. مکاتب، مجالس و انجمنها ۱۵۵
۱. یحیی بن عدی و مکتب او ۱۵۷
۲. مجلس ابوسلیمان سجستانی ۲۰۲
۳. ابوسلیمان مَقْدِسی و اخوان الصفاء ۲۳۸
۴. ابوعبدالله بصری و مکتب او ۲۵۵
۵. ابوعبدالله بن سعدان وزیر و مجلس او ۲۷۱

فصل سوم: بزرگان: دانشوران، ولینعمتان، قدرتمندان ۲۸۹
۱. ابوحیان توحیدی: کاتب ۲۹۵
۲. ابوعلی (بن) مسکویه: ندیم ۳۰۸
۳. ابوالحسن عامری: فیلسوف ۳۲۱
۴. ابوالفضل بن عمید: استاذ الرئیس ۳۳۱
۵. صاحب اسماعیل بن عبّاد: کافی الکُفاة ۳۵۴
۶. عضدالدوله: شاهنشاه ۳۶۹

خاتمه و نتیجه ۳۸۵
پیوست: تحقیقی مقدماتی در باب انسانگرایی در عصر رنسانس اسلامی ۳۸۹
کتابنامه ۴۵۳
فهرست راهنما ۴۷۹

پیشگفتار

در این تحقیق می‌خواهم نشان دهم که در عصر رنسانس اسلامی، شکوفایی فرهنگی جهان اسلام در دوران حکومت روشن‌اندیش آل‌بویه، کوششی آگاهانه برای جذب و انتقال میراث فکری یونان باستان وجود داشت. مقصود من از «رنسانس اسلامی» اشاره به احیای معارف و ادب قدیم و شکوفایی فرهنگی در مهد تمدّن اسلامی است نه نوزایی یا احیای خود اسلام.* بیان اصلی این نوزایی یک انسان گرایی فلسفی بود که میراث علمی و فلسفی دوران باستان را شعار و آرمان فرهنگی و آموزشی خود شمرد.

در کنار این انسان گرایی فلسفی، ادیبان و شاعران و کاتبان حکومتی نوعی انسان‌گرایی ادبی را رواج دادند که در لفظ موجز «ادب» خلاصه می‌شود؛ «ادب» با برخی تفاوتهای جزئی معادل کلمهٔ یونانی «پایدیا / paideia» است.

در رنسانس مورد بحث من، همچون رنسانس اروپایی، طرفداری شدید از فردگرایی، یعنی رواج گستردهٔ تعابیر شخصی در حوزه‌های خلاقیت ادبی و عمل سیاسی به منصهٔ ظهور رسید. این رنسانس در فضایی کاملاً جهان‌وطن پرورش یافت. بغداد، مرکز امپراتوری عباسیان و حکومت آل بویه، جامع جهان اسلام و میعادگاه دانشورانی با سوابق مختلف فرهنگی و دینی از گوشه و کنار عالم بود. فلاسفه طبقه‌ای خاصّ خود داشتند و از وفاداری به این یا آن حکومت فراتر می‌رفتند و به واسطهٔ تحصیل حکمت و

---

* برای جلوگیری از همین سوءِ تفاهم در سرتاسر متن و نیز ترجمهٔ عنوان اصلی کتاب به جای تعبیر «رنسانس اسلام» از «رنسانس اسلامی» استفاده کرده‌ام. ـم.

عشق ورزیدن به خرد با یکدیگر اُنس و الفت داشتند. در قرن پیش از آن، محیط جهانی بغداد را فضایی آکنده از شکاکیت و دیانت‌گریزی و دنیاخواهی پرکرده بود و شورش برضدّ آداب و رسوم، از ویژگیهای شاعران آزاده‌جان، اغلب با هرزگی همراه بود.

فرمانروایان آل‌بویه که در اصل از ناحیهٔ دیلم در جنوب دریای خزر برخاسته بودند توانستند در قلمرو خلافت عباسیان یک امپراتوری ایجاد کنند و به صورت محافظان خود خلافت درآیند. آنها که شیعیانی دارای سنّتهای سیاسی و مواریث فرهنگی ایرانی بودند به پیشرفت فلسفه و علم و نیز ترویج شعر و ادبیات صمیمانه خدمت کردند. عصر آل‌بویه، بر خلاف جوش و خروش فکری آن، دوران بحران اجتماعی و تنزّل اقتصادی بود و این موقعیتی است که پرسشی کلّی در خصوص تضایف میان روبنای جلوهٔ بدیع و زیربنای واقعیت اجتماعی ـ اقتصادی در دورانهای رشد فرهنگی را مطرح می‌سازد.

در وهلهٔ اول چندین گروه اجتماعی مسؤول انتقال فرهنگ در این عصر بودند. مکاتب، که به صورت غیررسمی تشکیل می‌شدند، متشکّل از شاگردانی بودند که گرد یک معلّم که هم آموزگار و هم مرشد معنوی بود گرد می‌آمدند و تحصیل علم را راهی به سوی کمال و سعادت می‌شمردند. مکتب به سهولت قابل تبدیل به «مجلس» دانشور بود که با حضور دانشپژوهان، همکاران، دوستان و بازدیدکنندگان گاه و بیگاه تشکیل می‌شد. «مجلس» وزیر یا شاه محیطی طبیعی برای پرورش انسان‌گرایی ادبی بود. انجمن اخوان‌الصفاء انجمنی برجسته و دارای ساختاری رسمیتر بود که علاوه بر شعارهای دینی و آموزشی مقاصد اجتماعی و سیاسیِ انقلابی را نیز دنبال می‌کرد.

افراد برجستهٔ این عصر، یعنی حاملان و حافظان فرهنگ آن، عبارت بودند از: دانشورانی که ذخایر علمی جهان کهن را مطالعه و برای آیندگان حفظ می‌کردند؛ کاتبان و ندیمانی که نیازشان به دانستن، آنان را به گنجینه‌ای مطلوب برای ذخیرهٔ دانش تبدیل می‌کرد؛ امیران و وزیرانی که اغلب مرد قلم و شمشیر بودند. اینان نویسندگانی با استعداد و مدیرانی با کفایت و سرباز و سیاستمدار و ولینعمتان علوم و فنون بودند.

شکوفایی فرهنگی موسوم به «رنسانس اسلامی» با سقوط آل‌بویه از میان رفت. بازگرداندن حکومت به اهل سنّت، به دست سلجوقیان، به این رویداد پایان بخشید. این بازگشت حکومت (به گفتهٔ پروفسور راجر سیوُری) نمایانگر نمونه‌ای از گرایش به ثبات در تاریخ اسلام است که بر اثر آن دوره‌ای از گشودگی در برابر نفوذ بیگانه عقب‌نشینی به سوی نگرشهای سنّتی بسته را در پی داشت.

دانشپژوهان فلسفهٔ قدیم در عصر رنسانس اسلامی تا چه میزان در تفهیم و انتقال پیام

پیشینیان موفق بودند؟ در هر مورد از انتقال فرهنگی ناگزیر یک دگردیسی و یک تأویل (هرمنوتیک) اتفاق می‌افتد. آنگاه چه چیزی فهمیده می‌شود؟ و در خانهٔ تازهٔ خودش چگونه پذیرفته و مأنوس می‌شود؟ در این تحقیق طبیعت محیطی که این دگردیسی فرهنگی در آن صورت گرفت و نخبگان فرهنگیی که حاملان آن بودند بیشتر بحث می‌شوند، هرچند به مضمون و محتوا نیز توجّه شده است. در جلد مکمّل این کتاب، *ابوسلیمان سجستانی و مجلس او: فلسفه در عصر رنسانس اسلامی*، میراث فلسفی را با تفصیل بیشتری بحث کرده‌ام.

در اینجا سپاسگزاری صمیمانهٔ خودم را از برخی از کسانی که در به انجام رساندن این کتاب مرا یاری داده‌اند ابراز می‌دارم. پروفسور فرانتس روزنتال با بزرگواری نسخهٔ اولیهٔ کتاب را از نظر گذراند و همچون همیشه ارائهٔ نظرها و نکات اصلاحی وی فوق‌العاده سودمند بود. پروفسور ایتامار رابینوویچ، رئیس «مرکز مطالعات خاورمیانه‌ای و افریقایی دایان»، به طرق مختلف مرا یاری داده است و از او و خانم ادنا لیفتمن به واسطهٔ همکاری با مرکز در آماده‌ساختن این کتاب سپاسگزارم. «برنامهٔ برنفمن برای مطالعهٔ روابط عرب ـ یهود» و «صندوق زوننبرگ ـ لیوت» هزینهٔ انتشار این کتاب را تقبّل کردند. از خانم دوریس شرمن نیز که با بردباری و دقّت فراوان نسخهٔ دستنویس کتاب را ماشین کرد سپاسگزارم. خانم میری‌یم‌لاورون با امانتداریِ تمام نمونه‌های حروفچینی شدهٔ کتاب را مقابله و تصحیح کرد. و همسرم روبرتا در تمام مراحل تألیف کتاب با من شریک بوده است، از این رو این اثر را به او تقدیم می‌کنم.

مقدمه به چاپ دوم

نقد و معرفی‌نویسان به چاپ اوّل این مجلّد نویسنده را مکلّف به طرح نکاتی کرده‌اند که مقتضی تحلیل و ایضاح دقیقتری بوده‌اند. بهترین ناقد کتاب اغلب مؤلف آن است که از نواقص آن از همه کس آگاهتر است. بدین گونه است که قدیس اوگوستین در کهنسالی «دفتر ایام» زندگی خود را می‌خواند و «پس‌گرفته‌ها»یش را می‌نویسد و از آن بهتر از هرکس دیگر انتقاد می‌کند.

باید اعتراف کنم که از جمله قصورهای من یکی آن بود که برخی از مقاصد را چنانکه باید به روشنی تعریف نکردم. محض نمونه، نخستین مقصود من، که چنانکه شاید و باید عنوان نشد، ارائهٔ حیات فکری جهان اسلامی در دوره‌ای معین و در زمینهٔ اجتماعی مربوط به آن بود. من از فرصت نادری که نوشته‌های ادیب دانشور ابوحیان توحیدی برایم پیش آوردند استفاده کردم تا راهنمای من به مطالعهٔ فیلسوفان، متکلمان، نثرنویسان، شاعران، کاتبان، وزیران و امیران در جایگاه اجتماعی آنها باشند و بتوانم آنها را در انجمنها و مجالسشان، در قصرها، منازل، کتابفروشی‌ها، مساجد، میدانهای شهر، باغها و زیر طاقها مشاهده کنم.

گناه دیگر، اتکای بیش از اندازه به تحقیق پیشترم بود با عنوان «تحقیقی مقدماتی در باب انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی» که گمان می‌کردم بالنسبه مرا از پرداختن به مسائل نظری در این کتاب رها می‌سازد.[1] اکنون می‌کوشم که این نقص را چاره کنم و در

---

۱. رجوع شود به: *JAOS*، ۱۰۴ (۱۹۸۴) (تحقیقاتی در فرهنگ جهان اسلام و خاورمیانهٔ قدیم، ←

خصوص تحقیقات مربوط به این حوزه و آثاری که عمدتاً پس از چاپ نخست این کتاب منتشر شده‌اند نیز مطالبی را متذکر شوم.

مسألهٔ نظری جدّیی که سرسری بحث شده بود و انتقاد برانگیخت استفادهٔ من از الفاظ «رنسانس / احیا» و «اومانیسم / انسان‌گرایی» به عنوان مضامینی برای این جلد و جلد مکمّل آن بود با عنوان *فلسفه در عصر رنسانس اسلامی*. پرسشهایی (و شکهایی) از همین‌گونه نیز دربارهٔ آوردن مفاهیم «فردگرایی [individualism]»، «جهان وطنی [cosmopolitanism]» و «[دیانتگریزی] و دنیاخواهی [secularism]» برای ترسیم برخی ویژگیهای حاکم بر این عصر مطرح شد.

حملهٔ این نقد آن است که این واژگان (گفتار / کلام) اروپایی (اروپایی‌محور) و برای فرهنگی بیگانه («آن دیگری [the Other]») نامناسب است. تمدن اروپایی را برخی از مورخان غربی الگوی تفوق و سرمشق معتبر برای همهٔ عالم انگاشته‌اند.[۲] آنچه به نظر نویسندهٔ حاضر فرضیه‌ای منصفانه می‌آید ـ این فرض که اعضای آگاه تمدن اسلامی در دورهٔ قرون وسطای مسیحی در ثمرات میراث کهن در علم و فن‌آوری و فلسفه سهم دارند ـ برای برخی تحمیل اجباری آرمانها و هنجارها و ارزشهای غربی به تمدّنی بیگانه با معیارهای خاصّ خودش به نظر می‌رسد. تقریباً به همه‌کس توصیه می‌شود که به جای تحقیق دربارهٔ فلاسفهٔ بیگانه و تجدید حیاتِ فرهنگی وارداتی به دست آنها به تحقیق دربارهٔ دانشوران بومی و اولیا و صوفیان جهان اسلام بپردازد؛ و پژوهش در خصوص سنّتهای بومی طبّ قومی را بر پژوهش در خصوص طبّ قدیمی بقراط و جالینوس و دیسقوریدوس و شاگردان آنها درجهان اسلام ارجح شمارد؛ و همچنین پژوهش در خصوص فرهنگ همگانی مادرزادی را بر فرهنگ «بالای» مشتی از خواص ترجیح دهد. فرض بر این است که خودِ *انتخابِ* مضمون به روشنی مبیّن علاقهٔ مؤلف است به آنچه در جامعهٔ اسلامی با معیار اروپایی سنجیده می‌شود.

ادّعای دیدگاه «اروپامدارانه» ضامن توجّه مهمّی است. با اینکه این مسألهٔ مشخّص در سالهای اخیر کانون بحث قرار گرفته است، این معمّا از اروپامداری بسیار فراتر می‌رود و

→

اهداشده به فرانتس روزنتال)، زیرنظر ژانت واکین، ص 64-135. چاپ مجدّد آن در همین مجلّد، ص ۳۸۹.

۲. رجوع شود به صورتبندی متوازن ماکسیم رودنسون از همین مسأله، در:

Maxime Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam* (Seattle,1987), 90-91; trans. by R. Veinus from *La fascination de l'Islam* (Paris, 1980).

به معضل کلّی معرفت‌شناختی مربوط می‌شود که تحقیق تاریخی دست‌کم دوقرن با آن درگیر شده است: پژوهشگران چگونه می‌توانند موضوع مورد پژوهش خود را بشناسند، وقتی که آنها بناگزیر مشروط به سلیقه‌ها و حساسیتهای شخصی و ارزشهای اجتماعی‌اند؛ و مشروط به ایدئولوژیی که در اعتقاد به آن با جامعهٔ مشاهده‌گرشان سهیم‌اند؛ و مشروط‌اند به الزامات نهادی و فشارهای ملّی؟[۳] محققان فرهنگ باستان و شرق‌شناسان تنها کسانی نیستند که با این دام تأویلی و دوْرهرمنوتیکی رو به رویند؛ همهٔ مورّخان و متخصصان علوم عقلی دستورهای قبلی را پنهان (و نه چندان پنهان!) کرده‌اند. و لذا این حدود را نوعی ثنویت کیهانی میان حیطه‌های خنثای تخصّص (محض نمونه، انسان‌شناسی) و معارف عقلیِ مقصّر در امپریالیسم فرهنگی (محض نمونه، شرق‌شناسی) و حتی میان تحقیق مسؤول و نامعتمد به وجود نیاورده است.

مورخان باید به امکان نیل به نوعی تقرّب به حقیقت دل بسپارند، وگرنه ما همچون «آلیس در سرزمین عجایب» هستیم و با زبان هامپتی ـ دامپتی [=یأجوج ـ مأجوج] تفاهم می‌کنیم. «اصول ضدّ روشی» آرنالدو مومیگلیانو در اینجا به بحث ما مربوط می‌شود، بدین معنا که تاریخ بازیابی واقعیتهایی در خصوص گذشتهٔ انسان است؛ و ارزیابی علمی شواهد مورخان را قادر به بازیافتن بیشتر نکات آن گذشته می‌کند؛ و حقیقت باید همچون شعاری مورّخ را به کار آید؛ و بالاخره کار او قاضی اخلاق شدن نیست، تا چه رسد به پیامبر شدن.[۴]

اعتقاد متداولتر میشل فوکو، مبنی بر اینکه «[!] عمال قدرت پیوسته دانش می‌آفریند و، بعکس، دانش هم علی‌الدوام نتایج قدرت را القا می‌کند»[۵]، به معنای آن است که دانش قدرتی است که حقیقت را با آلت دست قرار دادن گفتار و کلام می‌آفریند و بالنتیجه توجیه کنندهٔ خویش است. این نظر در تحلیل آخر از حیث معرفتی سامان‌برانداز و قربانیگر خویش است و مانع هر کوششی در نوشتن تاریخ. چون صورتبندی‌های

---

۳. رجوع شود به: رودنسون، ص 83 به بعد.

۴. به نقل از «لارکی لکچر» او در مهٔ ۱۹۸۲ در دانشگاه شیکاگو که پیتر گرین در نقد و معرفی خود از کتاب مومیگلیانو آورده است، با این مشخصات:

The Classical Foundations of Modern Historiography (Berkeley, 1991),*TLS*. July 19,1991, p. 3.

۵. رجوع شود به:

M. Foucault," Prison Talk ," *Power / Knowledge : Selected Interviws & Other Writings 1972-1977*, ed. Colin Gordon (New York, 1980) , 52.

استدلالی موضوعات خاص خودشان را تولید می‌کنند، «هیچ پرسشی در خصوص گفتار تأویل کننده با نظری به نوشتن تاریخ مدلول آن نمی‌تواند موجود باشد».[۶] به تبع این آموزه و آموزه‌هایی از این دست، و لازمهٔ ناگزیر آن که بی‌ارج شدن شواهد تاریخی است، تاریخ شاخه‌ای از فن خطابه و تاریخنگاری مرادف با داستانسرایی می‌شود.[۷]

این تصور فوکویی از گفتار و کلام بر مجادلات ادوارد سعید بر ضدّ شرق‌شناسی نیز حاکم می‌شود. از نظر ادوارد سعید، شرق‌شناسی را باید کوششی غربی برای سیطره بر «شرق» و حتی ایجاد آن به وسیلهٔ صورتبندی استدلالی غربی دانست.[۸] براین اساس، ادوارد سعید صریحاً اظهار می‌دارد که این متون «نه فقط می‌توانند دانش بیافرینند بلکه همچنین خودِ واقعیتی را هم که ظاهراً وصف می‌کنند ایجاد سازند».[۹] لذا طبیعی است که ادوارد سعید از نوشتن تاریخ شرق شناسی یا حتی تاریخ شرق اکراه داشته باشد، زیرا خود تصوّری که از چیستی گفتار موجود است مانع از این است. و روشنترین اشاره‌ای که در خصوص دستورکار مورخان داده می‌شود این است که شرقیان برای خودشان سخن بگویند و شرق‌شناسان باختر زمین آنها را معرفی نکنند.

مطالعهٔ فرهنگی دیگر، اگر که دقیق انجام گیرد، به تصدیق متفقٌ‌علیه عموم مشروع است. و لازمهٔ این کار وسواس به خرج دادن در ترجمهٔ مصنوعات آن فرهنگ موضوع مشاهده به logos [زبان تفکّر] جامعهٔ مشاهده‌گر است. میان مصطلحات تأویلی مشاهده‌گر و مصطلحات بومی ـ نشانه‌ها، نمودگارها، تعبیرات ـ مورد استفادهٔ اعضای سهیم در جامعهٔ موضوع مشاهده تفاوتهای بسیاری وجود دارد. کلیفورد گرتس شماری از ممیّزهای دوگانهٔ این ثنویت را نام می‌برد (محض نمونه، «درون» در برابر «بیرون»، «پدیدارشناختی» در برابر «عینیت‌گرا» و «درون‌ساختاری [emic]» در برابر «بیرون ساختاری[etic]» و الخ)، و به همان تمایزی قایل می‌شود که روانکاو تحلیلی‌مشرب هاینتس‌کوت [Heinz Kohut] میان مفاهیم «تجربه از نزدیک» و «تجربه از دور» قایل

---

6. M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, trans. A. M. Sheridan Smith (New York, 1972), 47; and H. L. Dreyfus and P. Rabinow, *Michel Foucault Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2d ed. (Chicago, 1983), 61.

7. Green, *loc.cit.*

۸. ادوارد سعید، شرق‌شناسی، [ترجمهٔ عبدالرحیم گواهی، تهران ۱۳۷۱، ترجمه‌ای است ناموثق] نیویورک ۱۹۷۸، ص 3.

۹. ادوارد سعید، ص 94.

شد.[۱۰] مفهوم تجربه از نزدیک مفهومی است که یک بیمار، شناسنده یا صاحب خبر برای اشاره به آنچه ادراک، احساس، خیال یا فکر می‌کند مورد استفاده قرار می‌دهد. و مفهوم تجربه از دور مفهومی است که یک متخصص، مردم شناس یا کسی دیگر، در کار علمی یا فلسفی خود از آن استفاده می‌کند. محض نمونه، «عشق» تجربه از نزدیک است و «حفظ موضوع [object cathexis]» تجربه از دور است. مصطلحاتی مانند «قشربندی اجتماعی» و «دین» [در اصطلاح علوم اجتماعی] برای اکثر مردم تجربه از دورند.

مفاهیم بومی باید به مصطلحات تأویلی ترجمه شوند تا برای فرد خارجی قابل فهم باشند. گرتس در این مقالهٔ بلند تعریفی موسّع از کلمهٔ بالیایی lek عرضه می‌کند که به معنای چیزی مانند «وحشت صحنه» است. تبیین بلند و مبتنی بر زبان‌شناسی اروپایی او از این تصور آن را از معنای بومی آن، معنایی که اهالی بالی درک می‌کنند، به مصطلحات اروپاییی عبور می‌دهد که خوانندهٔ اروپایی می‌تواند به کُنه آن پی ببرد. این عبور معنا در یک ساحت معناشناختی اساسی روی می‌دهد.

نمودگارهای فرهنگیی وجود دارند که مقتضی ایضاح هرمنوتیکی پیچیده‌ای‌اند. محض نمونه، گرتس در مقالهٔ مشهورش با عنوان «بازی / نمایش عمیق: ملاحظاتی در باب جنگ خروس بالیایی» تأویلی پیچیده و نبوغ‌آمیز از اهمیت فرهنگی و اجتماعی جنگ خروس سنتی بالیایی به دست می‌دهد و از آن همچون متنی رمزدار و واقعه‌ای سرمشق‌گونه بحث می‌کند.[۱۱] تباین میان تجربه از نزدیک و تجربه از دور یادآور تمایز مشهوری است که برتراند راسل میان «آشنایی» و «دانش‌به» قایل شد[۱۲]، یعنی تمایز میان چیزهایی که تصورات مستقیمی از آنها داریم و چیزهایی که از راه عبارات دلالتگر می‌شناسیم. محض نمونه، می‌دانیم که مرکز مجموع منظومهٔ شمسی در لحظه‌ای خاصّ

---

10. C. Geertz , " ' From the Native's Point of View ': Anthropological Understanding ," reprinted in *Local Knowledge*: *Further Essays in Interpretive Anthropology* (New York , 1983) , 55-70 , at 56-7 ; first published in the *Bulletin of the American Academy of the Arts and Sciences*, 28 (1974).

همچنین رجوع شود به: گرتس ، *The Interpretation of Cultures* ، نیویورک ۱۹۷۳ ، ص 15-14 ، در آنجا او از نوشته‌های انسان‌شناختی به عنوان تأویلهای مرتبهٔ دوم و سوم سخن می‌گوید، و حال آنکه تأویلهای مرتبهٔ اوّل را «بومی»‌ای انجام می‌دهد که آن فرهنگ از آن اوست.

۱۱. این رساله، در *The Interpretation of Cultures* ، ص 53-412 ، چاپ شده؛ چاپ نخست آن در: *Daedalus* 101 (1972) 1-37.

12. B. Russell ," On Denoting ," *Readings in Philosophical Analysis* , ed. H. Feigl and W. Sellars (New York , 1949) , 103-15 ; reprinted from *Mind* , 14 (1905).

نقطه‌ای معیّن است، امّا هیچ آشنایی بی‌واسطه‌ای با این نقطه نداریم. فرد بومی با آداب و رسوم سرزمین خودش از نزدیک آشناست؛ پژوهشگر دانش دورتری دربارهٔ آنها دارد. آقای جونز که بیمار است با ناخوشی خودش از نزدیک آشناست؛ امّا پزشک (مسلّماً) دانش‌علمی راجع‌به آن دارد. تمایز راسل میان «آشنایی» و «دانش‌به» مقایسه‌پذیر است با تفاوت‌میان (یونانی) «گنوسیس» در برابر «اپیستمه» و (عربی) «معرفت» در برابر «علم».[۱۳]

امروزه روز ترجیح نهادن «دیدگاه بومی» و بی‌قدر کردن تشخیص کارشناسی، یعنی نظرگاه ناقد، تأویل کننده، مشاهده‌گر، متداول و همه‌پسند است. و لذاست که از والتر باست، به شیوه‌ای ضدّتأویلی، نقل شده که می‌گوید «هرگز هیچ متنی نوشته نشده برای اینکه لغویان / دانشمندان زبان‌شناسی تاریخی آن را بخوانند و تأویل کنند».[۱۴] من هم می‌خواهم از باب مزاح [bon-mot] توضیحی بیفزایم و بگویم که «هرگز هیچ رقص بومی اجرا نشده برای اینکه مردم شناسان به آن نگاه کنند.» و با این همه دانشمندان زبان‌شناسی‌تاریخی و مردم‌شناسان‌بانظر از دور و فنون‌معرفتی‌خودشان می‌توانند دانشی عینی (در نزد همگان مباح) فراهم کنند که نویسندگان و اجراکنندگان اغلب فاقد آن‌اند.[۱۵]

استفاده از واژگان زبان اروپایی واقعاً اجتناب‌ناپذیر است. شیوهٔ نوشتن ناقدان اروپامداری بی‌آنکه خودشان بدانند مشحون از تعابیر اروپایی است. «خاورمیانه» واژه‌ای اروپامدارانه است و تنها وقتی معنا دارد که این ناحیه از دیدگاه اروپامدارانه دیده شود. «قرون‌وسطی» و «دورهٔ‌میانه» مفید هیچ‌معنایی‌از برای‌تمدن‌اسلامی‌نیست؛این دوره‌بندی تماماً اروپایی است. «اسلام‌کلاسیک» نیز با تقویم زمانی جوامع اسلامی متناسب نیست.

در واقع، بسیاری از کلمات بظاهر معصوم معانی قوم‌مدارانه دربردارند. مفهوم «انسان»، به قول میشل فوکو، اختراع اخیر فرهنگ اروپایی از قرن شانزدهم به بعد است.[۱۶] تعابیر طبقهٔ اجتماعی، فرهنگ، تمدن، هویّت قومی، طبقهٔ روشنفکران [intelligentsia]، مثالهای معدودی را نام بردم، این الفاظِ تأویل اروپایی را تحلیلگر به

---

۱۳. رجوع شود به: *ابوسلیمان سجستانی و مجلس او*، ص 161.

۱۴. به نقل از:

Julie Scott Meisami , " Arabic Culture and Medieval European Literature," *JAOS*, 111(1991),345.

۱۵. در واقع، نویسندهٔ یک متن نسبت به تأویل کننده و ناقد در موضع ممتازی نیست؛ او نیز همینکه متن خود را آفرید تأویل کننده و ناقد می‌شود.

16. *The Order of Things* : *An Archaeology of the Human Sciences* (New York , 1970), 389.

موضوع مورد بحث خودش تحمیل می‌کند. ترجمه‌های رایجی مانند "religion" برای «دین»، "state" برای «دولت» و "nation" برای «امّت» طیف معنایی وسیعی را که در زبان مبدأ وجود دارد در lekton [معنای] عملاً معادلی در زبان مقصد فشرده می‌کنند که واجد بسیاری دلالتهای مفهومی مخلّ است. نویسنده بهوش باش [caveat scriptor].

به نظر من استفادهٔ هرکس از الفاظ گفتار فرهنگی خودش در فهم فرهنگ کسی دیگر تکلیف اساسی هرمنوتیک است، یعنی: ترجمه کردن میراثِ فرهنگی دیگر با الفاظی مفهوم و برساختن حلقه‌های اتصالی میان آن فرهنگ و فرهنگ خود مترجم.[۱۷] در حقیقت، این دقیقاً همان کاری است که مترجمان و کاتبان و شارحان در جامعهٔ اسلامی مورد مطالعهٔ من انجام دادند. آنها در بازیابی معنای تفکّر یونانی در الفاظی کوشیدند که با استعانت از عمل پیچیده و ظریف ترجمه و تفسیر و تأویل می‌توانستند بفهمند. وارد شدن تفکر یونان قدیم از دروازه‌های شهرهای اسلامی متضمّن کوششی هرمنوتیکی در مقیاس بسیار وسیع بود و توفیق مسلمانان از این حیث حیرت برمی‌انگیزد. چرا که چیرگی بر مقام و منزلت بیگانهٔ «مطلقاً دیگر» تکلیف تمام عیار هرمنوتیک است.[۱۸]

الفاظ تأویل باید به وسیلهٔ انطباق آنها با علائم و شواهد موجود (متون، مصنوعات، الخ) در فرهنگ زیرِ بررسی آزموده شود. تکلیف اولیهٔ پژوهشگر *اجتناب از بدفهمی* است، در درجهٔ نخست با مطالعهٔ متون منبع در زبان اصلی آنها و با روش صحیح و از قدیم مرسوم زبان‌شناسی تاریخی. و این نیز متضمّن به دست دادن تفسیری معتَمَد از متون است، یعنی همان چیزی که علمای کتاب مقدس «lower criticism [بازیابی متن اصلی]» می‌نامند. تکلیف دوم برآمدن به سطح «برتر» [higher criticism]، پی بردن به مقصود و معنا] فهم انتقادی با استعانت از روشهای معارف خاصی، مانند تاریخ، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، و الخ است.

نقد اروپامداری گاهی به خدمت جدل اعتقادی و سیاسی گرفته می‌شود. و این بیعت نامقدس پژوهش علمی و سیاست اغلب مقدمهٔ بازپس بردن شوم منازعات ایدئولوژیکی امروز به گذشته است. برخورد جدید میان شرق و غرب ـ یا خاورمیانه و

---

۱۷. رجوع شود به: *ابوسلیمان سجستانی و مجلس او*، ص xiv، 136.

۱۸. رجوع شود به:

Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York, 1975);

عنوان اصلی آن به زبان آلمانی چنین است:

Wahrheit und Methode (Tübingen,1960).

اروپا ـ را ما شادمانه با نبرد میان یونان قدیم و ایران برابر می‌گذاریم!

گفتار ضدّ خاورشناسی دربارهٔ اروپا و عربها و دیگری مسلمان استعاره‌ها و اسطوره‌های سیاسی را جانشین واقعیات جغرافیایی ـ تاریخی اساسی می‌کند. [و از اینجاست که] التباس تاریخی فراوان و ریخت‌شناسی به اسطوره‌شناسی بدل می‌شود. ادوارد سعید با چرب‌زبانی دوشاخه شدن «اروپا ـ غرب» و «آسیا ـ شرق» را به یونان قدیم بازپس می‌برد و بدین وسیله غرب و شرقی ماهوی و ابدی می‌آفریند و یونانیان قدیم را با غرب جدید و (شگفت‌انگیزانه) با «شرق‌شناسی» در یک صف جای می‌دهد! سعید توجه می‌کند که «خط فاصل شرق و غرب» از زمان *ایلیاد* «روشن به نظر می‌رسد» و با همین اثر وجود می‌یابد و از همین جاست که تصویر کژ و کوژ شرق در *پارسیان* آیسخولوس و در *باکخوسهای* اوریپیدس ظاهر می‌شود.[۱۹] بدین ترتیب، ادوارد سعید نتیجه می‌گیرد که این «جغرافیای خیالی اروپایی» است که اروپا را «نیرومند و به هم پیوسته» و آسیا را «مغلوب و از هم گسسته» می‌سازد.[۲۰]

در قرائت و بیان ادوارد سعید از این‌گفته‌ها خطاهای بسیاری موجود است. همخوانانی که‌او براساس ترجمه‌ای‌نازل از *پارسیان* آیسخولوس (مقایسه شود با ابیات ۵۵۷ ـ ۵۴۸ در چاپ‌لوئب به‌ترجمهٔ هربرت ویر اسمیت) گفته‌هایشان را نقل‌می‌کند هیچ‌تضادی از اروپا و آسیا یا از غرب‌وشرق ترسیم‌نمی‌کنند. خوانندهٔ‌کتاب به‌یاد می‌آوردکه نمایشنامهٔ *پارسیان* در ۴۷۲ قبل از میلاد برای تماشاگران آتنی نمایش داده شد و این پس از پیروزی یونانیان بر مهاجمان ایرانی به رهبری خشایارشا بود که بر آتن تاختند، خانه‌های شهر را ویران و حرمت اماکن مقدس آن را نقض کردند و یونانیان تنها به فرماندهی آتنیان آنها را شکست دادند. در روایت مغلق و معقّد ادوارد سعید این پیروزی پیروزی «بر آسیا» ست، آن جهان مخاصم «دیگری» در ماورای دریاها، نه بر ایرانیان در ماراتون و سالامین و در جریان توسعه‌طلبی امپریالیستی آنها به سوی غرب در سرزمین هلن [Hellas].

همخوانان مهتران، نگهبانان شاهنشاه ایرانی، را آیسخولوس همدلانه وصف می‌کند. آنها به نام «تمامی سرزمین آسیا» از شکست خشایارشا در نبرد سالامین زاری می‌کنند و در عین حال به ملایمت بر تدابیر جنگی او خرده می‌گیرند و او را به طرزی ناخوشایند با

---

۱۹. ادوارد سعید، *شرق‌شناسی*، ص 56.

۲۰. ادوارد سعید، ص 57. همچنین رجوع شود به صفحهٔ 68، برای استنادهای بیشتر به تصویرسازی‌های غربیِ شرق در یونان باستان و همچنین به جغرافیای تخیّلی غربی.

پدرش داریوش مقایسه می‌کنند [خشایارشا بیرون رانده شد (وای!) خشایارشا شکست خورد (وای!)، خشایارشا با زورقهای دریانوردش گستاخانه همه کار کرد. پس چرا داریوش در عصر خودش سروری چنان بی‌آزار بود که در پیش مردمش سرفرو می‌آورد و برای اهالی شوش رهبری محبوب بود؟ (برای ترجمهٔ فارسی، رجوع شود به: *ایرانیان*، ترجمهٔ کامیاب خلیلی، تهران ۱۳۵۶)].

ادوارد سعید ماهرانه بند آغازین همخوانی را از قلم می‌اندازد، یعنی آنجا که آیسخولوس، سرباز کهنه کار و قهرمان ماراتون، مهتران ایرانی را در حالی وصف می‌کند که دوشیزگان و همسران ایرانی در غم و ماتم نشسته‌اند و اشتیاق خودشان به شوهران سفر رفته و از دست‌رفته‌شان را ابراز می‌کنند. سپس، با همان حال همدلی، زاری تمامی سرزمین آسیا به دنبال می‌آید که ادوارد سعید نیز نقل می‌کند. شفقتی که در ابیات همخوانان و در سراسر *پارسیان* نسبت به دشمن از پا درآمده ابراز می‌شود با توجه به تاخت و تازی که ایرانیان در یونان انجام داده بودند و شهرهای آن را به ویرانی کشیده بودند باورکردنی نیست. مشابه این شفقت در جهان قدیم را تنها در غمخواری نویسندهٔ کتاب یونس نبی [در عهد عتیق] از برای مردم و حتی وحوش نینوا می‌توان یافت.

آیسخولوس به سرزمین پارس همچون دیگریِ بیگانه نمی‌نگرد. خشایارشا را آیسخولوس همدلانه وصف می‌کند، همچون قهرمان نمونهٔ تراژدیهای یونانی که تکبّر [= هوبریس] او برایش نگونبختی به بار می‌آورد.

در اینجا خود و دیگری، اروپا و آسیا، یا غرب و شرق نیست بلکه هلاس است به سرکردگی آتن در برابر پارسیان آسیا. تأکید آیسخولوس بر نقش پیروزمندانهٔ آتنیان است که آگاهانه از آزادی و دموکراسی خودشان در برابر مهاجم بیگانه دفاع کردند و داریوش (پدر خشایارشا) را در ماراتون و خشایارشا را در سالامین شکست دادند.

توصیف آیسخولوس از آسیای شکست خورده از حیث انسانیت و عواطف بر هر توصیف موجود در ایام قدیم، چه تصویری و چه متنی، از دولتهای پیروزمند بر دشمنانشان پیشی می‌گیرد؛ مثلاً، توصیفات تحقیرآمیز و متفاخرانهٔ مصریان از کوته قامتان شکست خوردهٔ آسیایی یا توصیفات آشوریان از دشمنان منهزم و بر خاک غلتیده.

جنگ با ایرانیان بی‌شک وطن‌پرستی و آگاهی یونانی از تفوّق را پدید آورد و بدین سان محیط برای شکوفایی فرهنگی بزرگ قرن پنجم قبل از میلاد آماده شد. امّا آنها با وجود احساسی که از بزرگی و اعتماد به نفس خودشان داشتند، احساسی که مبتنی بر آگاهی از arete [قابلیت] و نظام سیاسی خودشان بود، مصریان افریقا و بابلیهای آسیا را

دارای فرهنگهایی والا می‌شمردند (رجوع شود به فروتر). با این همه، هرودوتوس، کسی که دوستدار بربرها[philobarbaros] شمرده می‌شود، *تواریخ* (کتاب اوّل، فصل اول) خودش را با ستایش کارهای بزرگ و شگفت‌انگیز یونانیان و بربرها، هردو، آغاز می‌کند و حتی شاید یزدان‌شناسی اندیشورانه‌تر ایرانیان را به یزدان‌شناسی مشبهانه و عامیانهٔ یونانیان ترجیح می‌دهد. هیچ یک از اینها شگفت‌آور نیست، زیرا یونان قدیم و مصر و بابل به سپهر فرهنگ (Kulturkreis) مشترک مدیترانه متعلق‌اند.

در یک صف قراردادن هلاس قدیم با اروپا و غرب التباس تاریخی است و واقعیت فرهنگی جهان قدیم را به نادرست معرّفی می‌کند. بدین لحاظ، نظریه‌هایی که «ریشه‌های افریقایی ـ آسیایی تمدن کلاسیک» را مطرح می‌کنند، با همهٔ انتقادهایی که می‌توان بر آنها وارد دانست، بسیار دقیقترند تا نظریهٔ ادوارد سعید در خصوص دو شاخه شدن جهان قدیم در غرب اروپایی در برابر شرق آسیایی.

فرهنگ یونانی و رومی، ابتدا در دورهٔ قرون وسطی، و از طریق جذب فرهنگی در اروپا (مرکزی و شمالی) ریشه گرفت. اگر کلاسیک‌پژوهان اروپایی در برلین، هایدلبرگ، پاریس، کمبریج، وآکسفورد خودشان را مدافعان و ناقلان سنّت کلاسیک می‌پنداشتند، این از راه جذب و پیوند فرهنگی بود، نه به واسطهٔ میراث بردن پشت به پشت. آنها کلاسیکهای قدیم خودشان را *ساختند*. اگر روشنفکران قرن نوزدهم آلمان معتقدند که بوف مینروا از آتن به برلین پرکشید، این یونانیان را آلمانی یا آلمانیها را یونانی نمی‌کند. کسی حق ندارد علم و فن‌آوری و فلسفهٔ یونانی قدیم و یونانی ـ رومی را مایملک ماهوی غرب قرار دهد و ساکنان حوضهٔ مدیترانه را از آنها محروم کند. هر سه تمدن دورهٔ قرون وسطی ــ عربی ـ اسلامی، روم شرقی و اروپایی ــ به آثار افلاطون، ارسطو، بطلمیوس و جالینوس رو آوردند، اما هریک به طریق خاص خودشان، چرا که هر فرهنگی باستان خودش را برمی‌گزیند و می‌سازد.

نقش عربها [و مسلمانان] در انتقال کلاسیکهای فلسفی و علمی قدیم به اروپا به خوبی معلوم است و دارای اهمیت عظیمی برای تاریخ تمدنهای جهان است. ترجمه‌های عربی میراث فرهنگی قدیم به رنسانس مشهور قرن دوازدهم رسید و با آن یکی شد. اگر «رنسانس اسلامی» قرنهای [سوم و چهارم /] نهم و دهم وجود نداشت، در قرن دوازدهم رنسانسی در اروپا وجود نمی‌یافت؛ و بدون این رنسانس نیز جای تردید است که رنسانس ایتالیایی قرن پانزدهم وجود می‌داشت.

فرهنگ کلاسیک اوایل و اواخر دورهٔ باستان از آنِ سپهر فرهنگی [Kulturkreis] مدیترانه است. این فرهنگ مدیترانه‌ای قدیم با عربها و مسلمانان بیگانه نبود. آنها معمولاً

به علوم یونانیان به عنوان «علوم اوائل» یا «(علوم)القدماء» اشاره می‌کردند و این به معنای آن بود که با آنها احساس پیوند و نزدیکی می‌کردند. بدین سان، عربها و مسلمانان تصدیق می‌کردند که آنهانخستین یا تنها قوم متمدن نبودند. امروزه روز برخی از بنیادگرایان مسلمان و مصلحان (خودگمارده) غربی اسلام تصور پیوند ذاتی علم و فن‌آوری (روش عقلی) با غرب را ابدی می‌پندارند. و این تحریفی تاریخی و خیانتی بزرگ به جوامع اسلامی است.

فرهنگ اسلامی از لحظهٔ انعقادش با سپهر فرهنگی باستان کلاسیک متّصل شد و مستقیماً با تمدن یونانی‌مآبی و رومی پیوند یافت. امپراتوری اسلامی جانشین دولتهای پیشین یونانی‌مآبی بود. سرزمین مرکزی این ناحیه که به فتح مسلمانان درآمد تا اندازهٔ بسیاری با مدار دولتهای دیادوخی (خلفای اسکندر/ملوک‌الطوائفی)یونانی‌مآبی و تمدن یونانی ـ رومی‌که‌از پی آنها برخاست هم‌مرز بود؛ و رنسانس اسلامی ادامهٔ آگاهانهٔ میراث فرهنگی عصر یونانی‌مآبی و یونانی ـ رومی بود.[۲۱] پس قابل‌فهم است که شرق‌شناسان به دلیل پیوند فرهنگ اسلامی با فرهنگ باستان به مطالعهٔ این فرهنگ برانگیخته شوند.[۲۲]

بدین ترتیب، مترجمان و فیلسوفان عرب و مسلمان میراث آتن و اسکندریه و انطاکیه را متاعی بیگانه نمی‌شمردند. آنها معتقد بودند که یونانیان حکمت خودشان را از شرق گرفتند و بالنتیجه مطالعهٔ علم و فلسفهٔ یونانی نه یک نوآوری [بدعت] بلکه یک نوگردانی [تجدید] یا تجدید حیات بود. فارابی زادگاه فلسفه را در عراق قرار داد، فلسفه از آنجا به مصر منتقل شد، و سپس به یونان، و پس از آن به سُریانیها و سپس به عربها. و او و دیگر فیلسوفان چشم به راه تجدید حیات فلسفه در عراق بودند و حکمت بدین سان دوری کامل را می‌پیمود.

در مکتوبات فلسفی دورهٔ مورد بحث ما بر مضمون ex oriente lux [تابیدن نور از شرق] تأکید می‌شود. برخی معتقدند که انباذقلس / امپدوکلس در ایام پادشاهی داوود[ع] در سرزمین شام و نزد لقمان حکیم دانش آموخته است. فیثاغورس نیز به حسب روایات طبیعیات و مابعدالطبیعه را از شاگردان سلیمان [ع] در مصر آموخت و هندسه را از مصریان فراگرفت. بدین ترتیب، مطالعهٔ فلسفهٔ یونانی قدیم نوآوری محسوب نمی‌شد و نوگردانی و نوزایی بود.[۲۳]

---

۲۱. «تحقیقی مقدماتی»، فروتر، ص ۳۹۱.

۲۲. رجوع شود به: Johann Fück, *Die Arabischen Studien in Europe* (Leipzig, 1955),1

۲۳. رجوع شود به همین مجلّد، ص ۳۲، ۲۰۳ به بعد.

یونانیان خودشان معترف بودند که علوم ریاضی و هندسه از مصر برخاست و علم نجوم، شاخص آفتابی، عقربهٔ شاخص و تقسیم روز به دوازده بخش نیز از بابل به یونان آمد. در دورهٔ باستان عقیده بر این بود که فیثاغورس به شرق (مصر، بابل) سفر کرد و دانش علمی را به یونان برد.[۲۴]

این افسانه‌ها متّکی به واقعیت‌اند. یونانیان ضرب و کسرهای متعارفی را از مصریان آموختند. بطلمیوس در شمارشهای خودش از نظام شصت شصتی برای کسرها استفاده کرد، چیزی که از بابلیها اقتباس شده بود، و ستاره‌شناسان از نظام شصت شصتی برای دقایق و ثانیه‌ها استفاده کردند، چیزی اعتباری که به ما نیز رسیده است. اعدادی که ما به کارمی‌بریم از ارقام غربی ـ عربی مأخوذ است که از اعداد هندی می‌آید. و البته، الفبای یونانی (و لاتینی) نیز از فنیقیها می‌آید. این معلومات مشهور را برای تأکید بر این نکته ذکر می‌کنم که سپهر فرهنگ جهان قدیم تمامی حوضهٔ مدیترانه را دربر می‌گرفت.

و لذاست که روشنفکران و فیلسوفان و دانشمندان عرب و مسلمان علم وفلسفه را چیزی بیگانه نمی‌شمردند، بدان سان که برخی از علمای دینی مسلمان چنین می‌انگاشتند. شاهد گویای این امر آن اوصاف نقاشی‌گونه‌ای‌اند که در آنها فیلسوفان قدیم ـ سقراط، افلاطون، و ارسطو ـ جامهٔ عَرَبی برتن وصف می‌شوند. این اندیشه که عربها و مسلمانان علم و فلسفه را به عنوان چیزی بیگانه ردّ می‌کنند مفهومی جدید است که بر پردهٔ تاریخ گذشته افکنده می‌شود.

همچنین روشهای تحلیل و تأویل لغوی متن را که امروز از بقایای متحجّر صناعتی کهنه می‌شمرند، ابتدا شارحان یونانی اسکندرانی دربارهٔ آثار هومر و ارسطو به کار بردند. این ابزارهای زبان‌شناسی تاریخی [علم لغت] را حُنین بن اسحاق و اصحاب او و مکتب مطالعات ارسطویی بغداد در قرن [چهارم/] دهم که در فروتر کتاب از آنها بحث می‌کنیم (متّی بن یونس، یحیی بن عدی، عیسی بن زرعه، ابن خمّار، ابن سمح، نظیف

---

۲۴. رجوع شود به: هرودوتوس، *تواریخ* / *تاریخ*، [ترجمهٔ هادی هدایتی، ج ۲،انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۸، ص ۱۰۵/] II،109؛ افلاطون، *فایدروس*، ۲۷۴ج؛ ارسطو، *مابعدالطبیعه*، کتاب آلفا، فصل ۱، ۹۸۱ب، ۲۵ـ۲۳. مضمون ex oriente lux در دورهٔ یونانی‌مآبی درونمایه‌ای مسلّط بود. همچنین رجوع شود به:

B. L. Van den Waerden, *Science Awakening*, trans. A. Dresden, with author's additions (New York, 1961), 15,83.

برای این بند و بند بعد از کتاب او استفاده کرده‌ام.

رومی، و دیگران) نیز اقتباس کردند. [اینان] در پی نسخه‌های خطی معتمد به هرجا می‌رفتند، حتی سرزمینهایی به دوری امپراتوری روم شرقی؛ متون را به دقت استنساخ و مقابله می‌کردند؛ تصحیحهای تازه پدید می‌آوردند؛ ترجمه‌ها انجام می‌دادند؛ شرحها می‌نوشتند ــ و همه بر سیرت نیک و از قدیم مرسوم کلاسیک‌پژوهان. کلاسیک‌پژوهی و شرق‌شناسی قرن نوزدهم ریشه‌های خودشان را در پژوهش زبان‌شناسی تاریخی رنسانس ایتالیایی داشتند، پس این شیوه از روزگار قدیم است و غربیتر از قهوه نیز نیست (گرچه، یقیناً، عمدتاً در غرب کشت می‌شود).

بدین ترتیب تمدن اسلامی در پیوند نزدیک با فرهنگهای دیگری ظاهر و شکوفا شد که در کنار سواحل حوضهٔ مدیترانه به برگ و بار نشستند. من در مقالهٔ خودم با عنوان «تحقیقی مقدماتی» نگرش مورخان و اسلام شناسان را در خصوص اینکه آیا تمدن اسلامی می‌باید متعلق به سپهر فرهنگ اروپایی یا متعلّق به مدار فرهنگ شرقی انگاشته شود بررسی کردم. برخی تمدن اسلامی را در Kulturkreis جداگانه‌ای قرار می‌دهند، امّا غالب آنها تصدیق می‌کنند که جایگاه آن در کنار فرهنگ اروپایی است. در میان این دستهٔ دوم برخی اذعان دارند که تمدن اسلامی به فرهنگ اروپایی بسیار نزدیک است؛ و برخی دیگر نیز مدعی‌اند که این دو تفاوتهای اساسی دارند. کارل ه. بِکِر سخنگوی اصلی آنهایی است که اسلام را متعلق به سپهر فرهنگی اروپایی می‌شمارند. او با آراءِ ارنست تروئلچ و ورنر یگر و یورگ کرمر ـ همهٔ کسانی که استدلال می‌کنند که «شرق شرق است و غرب غرب است و این دو هیچ‌گاه با یکدیگر تلاقی نمی‌کنند» ـ مخالف است و تأکید می‌کند که اسلام از هنگام تولد با سپهر فرهنگی باستان کلاسیک پیوند داشته است، امّا البته اسلام و اروپا این میراث فرهنگی را به طرق خاصّ خودشان جذب کردند.[۲۵]

پرسش اساسیی که مورخان فرهنگی و شرق‌شناسان مطرح کردند و آن را در مقالهٔ «تحقیقی مقدماتی» بحث کردم این بود که آیا عربها و مسلمانان فرهنگ یونانی و یونانی مآبیی را که اقتباس و منتقل کردند به درستی *فهمیدند* یا نه. دربارهٔ این مسأله رأی غالب آن بود «که تمدن اسلامی در فهم میراث فرهنگی (Nachleben) باستان به طور کلی و در فهم آرمانهای آموزشی و انسان‌گرایانهٔ آن بویژه ناکام بود».[۲۶] به گفتهٔ برخی، اذهان این

---

۲۵. همچنین رجوع شود به:
Gerhard Endress, *An Introduction to Islam*, trans. Carole Hillenbrand (New York, 1988), 17.
فصل دوم، دربارهٔ «اروپا و اسلام: تاریخ علم»، ارزشمند و به بحث ما مربوط است.

۲۶. «تحقیقی مقدماتی»، فروتر، ص ۴۰۱.

شرقیان «اتمی‌مآب / فردی و بسته» بود و ناتوان از استدلال انتزاعی یا مستدل. و همچنین گفته می‌شود که غایت فرهنگ شرقی رستگاری و نجات نفس فرد بود و شرقیان برای این استخلاص طالب «گنوسیس» یا دانش نجات‌بخش بودند.

همچنین، با توجیه بیشتری، گفته می‌شود که میراث شرقی از باستان از این حیث محدود بود که شامل تاریخ، شعر، نمایش، یا کلاسیکهای رومی نمی‌شد.[۲۷] و ادّعا می‌شود که قبول میراث یونانی و یونانی‌مآبی صرفاً فایده‌انگارانه بود و لذا طبّ، جغرافی، ستاره‌شناسی، ریاضیات، علوم طبیعی و کیمیا رشته‌های اصلی علاقه و توجّه بودند. با اینکه این نکته امتیازهایی دارد، نمی‌توان انکار کرد که شرقیان نیز برانگیختهٔ کنجکاوی فکری و طلب کمال و سعادت انسانی (به تعابیر ارسطویی) بودند.

دعوی دیگر این است که شرقیان نتوانستند ارزش آموزشی و فرهنگی آثار افلاطون را دریابند و آگاهی آنها فقط از «فلسفهٔ افلاطونی متلاشی شده» بود، یعنی فقط نظریهٔ نفس و بقای آن. ارسطو نیز مسلماً با چشم فلسفهٔ نو افلاطونی نگریسته شد. شرقیان، اگر چیزی هم از این فلسفهٔ کژوکوژ به چنگ آوردند، فلسفهٔ نو افلاطونی خرافی اواخر دورهٔ باستان بود. بنا به ادّعای اینان، شرقیان علی‌العموم از عقل‌گرایی اکراه داشتند و بیشتر متمایل به طبقه‌بندی و نوشتن کتابهای راهنما و همچنین مقدمه به فلسفهٔ ارسطو بودند. و مسلّماً بر ذهن و روح اینان ضدیّت با انسان‌گرایی نیز غالب بود.

این الگوی تقلیل‌دهندهٔ تابعیت علم و فلسفه در فرهنگ اسلامی استمرار [Fortleben] و تأثیر نیرومندی داشته است. محض نمونه، ایرا م. لاپیدوس در اثر پرحجم خودش با عنوان *تاریخ جوامع اسلامی*[۲۸] پشتیبان این نظر است. لاپیدوس صفحات معدودی، یعنی بخش ناچیزی از تلخیص مطالب کتاب را به جذب فلسفهٔ یونانی در جهان اسلامی و انتقال متعاقب آن به اروپا اختصاص می‌دهد. مؤلف هستهٔ اصلی و ذات موضع تقلیل‌گرایانه را بارها تکرار می‌کند. او درک عربها و مسلمانان از تفکّر یونانی را گذشته از صافی تعالیم اواخر دورهٔ باستان و محصول فلسفهٔ نو افلاطونی ناهمساز اواخر باستان وصف می‌کند.

---

۲۷. برای اطلاع از وسعت دانش عربها از ادبیات یونانی و تأثیر آن در داستانسرایی عربی، رجوع شود به:

F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, trans. E. and J. Marmorstein (London, 1975), chapter 12.

۲۸. انتشار در کمبریج، ۱۹۸۸.

لاپیدوس پس از ادّعای این قول گستاخانه و گزاف که «تفکّر یونانی در جهان اسلامی، همچون اواخر امپراتوری روم، همچنان به صورت تفکّر یونانی حفظ و فهمیده و تأویل شد»، ما را آگاه می‌کند که «اندیشه‌های افلاطون در آثار سیاسی و برخی از محاورات او عرضه شدند».[۲۹] (این تقسیم عجیب و غریب به آثار سیاسی و محاورات گمراه‌کننده است، محض نمونه، می‌توان پرسید که آیا لاپیدوس جمهوری را اثری سیاسی می‌شمرد یا محاوره.) او در ادامهٔ سخن ادّعا می‌کند که آثار ارسطو شناخته شده بودند و به خواننده هشدار می‌دهد: «امّا اکثر مطالبی که اثر ارسطو و افلاطون خوانده می‌شد در واقع در قرنهای متعاقب درگذشت این دو فیلسوف استاد نوشته شده بودند و در آن هنگام آنها با تعابیر نوافلاطونیِ آموزگاران طریقت رستگاری معنوی بازتأویل شدند.»

لاپیدوس فرض می‌گیرد که عربها و مسلمانان از داشتن متون موثق *اصلی* که برای دیگران (از قرار معلوم غرب) در دسترس بود محروم بودند. او این نکتهٔ بسیار مهم را از قلم می‌اندازد که آثار ارسطو تا سال ۷۰ قبل از میلاد ـ حدود دویست و پنجاه سال پس از درگذشت ارسطو ـ یعنی هنگامی که آندرونیکوس رودسی به تصحیح و انتشار آنها همّت گماشت، به یونانی منتشر نشدند.

واقعیت این است که نویسندگان عرب و مسلمان به ترجمه‌های عالی همان متون («موثق») ارسطو که از باستان تا امروز مورد استفاده‌اند دست یافته بودند.[۳۰] ترجمه‌های عربی انجام گرفته از روی منابع یونانی، در قرنهای [سوم و چهارم/] نهم و دهم، واقعاً شامل تمامی آثار ارسطویی بود (و بسیاری از آنها امروزه روز نیز در چاپهای مختلف منتشر می‌شوند). در حقیقت، نسخه‌های خطّی یونانی مورد استفادهٔ مترجمان عرب گاهی از حیث تاریخ پیشتر از نسخه‌های مورد استفاده در چاپهای یونانی (اروپایی) این متون‌اند و می‌باید در انتشار این گونه آثار از آنها به عنوان شاهد استفاده کرد. محض نمونه کتابهای *ارغنون*، *الطبیعه*، *مابعدالطبیعه* و *اخلاق* ارسطو و آثار او در زیست‌شناسی با دقّت تمام استنساخ و مجدّانه مطالعه و سختکوشانه تأویل شدند.[۳۱]

---

29. Lapidus, 93.

۳۰. آثار نو افلاطونی مانند *اثولوجیا ارسطاطالیس* و *کتاب العلل* در بسیاری از جاها به ارسطو نسبت داده شده بود، امّا این به معنای آن نیست که ارسطو به شیوهٔ مصطلحات فلسفهٔ نوافلاطونی بازتأویل و مرشدی از برای رستگاری معنوی انگاشته شد.

۳۱. رجوع شود به:

←

افلاطون نیز تنها با تعابیر نوافلاطونی بازتأویل و شناخته نشد، گرچه هیچ یک از محاورات او به صورت کامل محفوظ نمانده است، ترجمه‌های عربی *جمهوری*، *قوانین*، *سوفسطایی*، *تیمائوس* و *نامه‌ها* به‌حسب قرائن موجود وجود داشته‌اند (گرچه نمی‌دانیم که آیا این ترجمه‌ها به‌صورت تلخیص وجود داشته‌اند یا کامل).[۳۲] این نیز مسلّم است که فارابی در *فلسفة افلاطون* تأویل *سیاسی* تفکّر افلاطون را عرضه می‌کند، و حتی نظریهٔ مُثُل و بقای نفس را از قلم می‌اندازد. و این چیزی است یکسر متفاوت با فلسفهٔ نوافلاطونی.[۳۳]

لاپیدوس در ادامهٔ سخن توضیح می‌دهد که «میراث یونانی نیز مشتمل بر اندیشه‌های علمی و طبّی جالینوس، علم کاذب جهان یونانی‌مآبی مشتمل بر کیمیا و اندیشه‌های شبه عرفانی و شبه علمی نوفیثاغوریان و اندیشه‌های هرمسی بود». لاپیدوس این نظر را مطرح می‌کند که تفکر یونانی‌مآبی ملغمه‌ای از توهّمات بود که به عربهای گول با غلظت بسیار بیشتری خورانده شد. اما دربارهٔ آثار علمی آپولونیوس پرگایی، دیسقوریدوس، اقلیدس، نیکوماخوس گراسایی، بطلمیوس و قبول آنها چه؟[۳۴]

لاپیدوس با وجود نظری که دربارهٔ انعکاس ناقص فرهنگ یونانی‌مآبی در فرهنگ اسلامی دارد اذعان می‌کند که «فرهنگ یونانی در رشد تمدّن اسلامی تأثیر عمیقی گذاشته بود» و این تأثیر بویژه در قلمرو فلسفه مشهود بود[۳۵]، اما او معنای این تأثیر را توضیح نمی‌دهد. لاپیدوس در بحث از میراث کلاسیک در جهان اسلام به آرامی از پهلوی منابع می‌گذرد و از مسائل بی‌اهمیت زبان‌شناسی تاریخی و انتزاعیات وهم‌آلودی که مردود و بی‌اهمیت شده‌اند اجتناب می‌کند.

→

F. E. Peters, *Aristoteles Arabus*: *Monographs on Mediterranean Antiquity* II (Leiden,1968), and his *Aristotle and the Arabs* (New York & London, 1968).

۳۲. رجوع شود به:

F. E. Peters," The Origins of Islamic Platonism: The School Tradition," in P. Morewedge, ed., *Islamic Philosophical Theology* (Albany, 1970), 14-45, especially p. 15.

۳۳. همچنین رجوع شود به: Peters,"Origins", 30.

۳۴. در مجالس مورد بحث در این مجلّد و مجلّد مکمّل آن، علوم کاذب از قبیل کیمیا و اختربینی به شیوه‌ای پرسشگرانه و شکاکانه بحث می‌شوند. البته تفکر دورهٔ رنسانس ایتالیا نیز انباشته از کیمیا، اختربینی، جادو، قبّاله و الهیات هرمسی بود. محض نمونه، رجوع شود به تحقیقات بنیادی این محققان:
Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago, 1964); and Wayne Shumaker, *The Occult Sciences in the Renaissance*: *A Study in Intellectual Patterns* (Berkeley,1972).

35. Lapidus, 94.

این دست‌کم‌گرفتن شدید مباحث فرهنگی و فکری در کتاب *تاریخ جوامع اسلامی*، با وجود چرخش فرهنگی در تحقیق تاریخی دههٔ اخیر یا همین حدود، این را که [در این کتاب] هیچ‌گاه‌از احیای فرهنگی در عهد آل‌بویه[۳۶] یادی نشده است برای ما شگفت‌آور نمی‌سازد.

من بحث از اقتباس الگوی تقلیلی لاپیدوس را از این رو به وقت خواننده تحمیل می‌کنم که کتاب او بسیار پُرنفوذ بوده است و آن را «تاریخ موثق و جامع جوامع اسلامی... که بی‌شک اثری کلاسیک در حوزهٔ خودش می‌شود» معرفی کرده‌اند.

جلد حاضر و مکمل کتابی که در دست دارید بحثی است در ردّ این نظر تقلیل‌گرا. تأکید من بر آن است که مکتب تحقیقات ارسطویی بغداد در قرن چهارم/ دهم در تعالیم «معلم اول»، ارسطو، بصیرت عمیقی داشت. متون در دسترس بودند و شرحهای عربی آثار منطقی و علوم طبیعی ارسطو نشان می‌دهد که مترجمان و شارحان عرب و مسلمان پژوهشگرانی بصیر بودند. به طوری که ا.ا. صبره و نیکلاس رشر و دیگران نشان داده‌اند، نویسندگان عرب از منطق و ریاضیات فهم عمیقی داشتند و راه «تفکّر اتمی‌گرایانه» را «در حجره‌ها» سدّ نکردند یا در تهذیب نفس و اندیشهٔ نجات و موهومات فرهنگ فرومرتبهٔ یونانی‌مآبیِ اواخر دوران باستان غوطه‌ور نشدند.

من در مخالفت با این نظر تقلیل‌گرا مدلّل می‌سازم که لفظ «رنسانس» لفظی مناسب است و رنسانسی حقیقی نیز رخ داد. آدام متز در محیط قرنهای [سوم و چهارم/] نهم و دهم رنسانسی دید و مرادش از آن احیای فرهنگ یونانی‌مآبی بود، گرچه جای چندانی برای آن قایل نشد.[۳۷] من موضوع بحث خودم را تعمداً به (اواخر) قرن [چهارم/] دهم و به پدیداری مشخص محدود کردم که در عنوان فرعی کتابم آن را «احیای فرهنگی در عهد آل‌بویه» خواندم. قصد من نشان دادن این بود که در قرن [چهارم/] دهم و در پرتو حمایت برانگیزانندهٔ آل‌بویه کوششی آگاهانه برای جذب و انتقال میراث فکری باستان یونانی وجود داشت و همچنین اینکه عصر آل بویه haute-èpoque [عصر بزرگ] «رنسانس اسلامی» به تعبیر آدام متز بود.

---

۳۶. در فهرست راهنما به طرز غریبی آل بویه (Buyid) از آل‌بُوَیه (Buwayhid) جدا شده است، تو گویی آنها دو سلسلهٔ جداگانه‌اند.

۳۷. دانشور مصری م.ع. ابوریده کتاب آدام متز، *Die Renaissance des Islams*، را با عنوان *الحضارة الاسلامیة فی‌القرن الرابع الهجری؛ عصر النهضة فی‌الاسلام* (بیروت، ۱۹۶۷) ترجمه کرده است و بدین سان او از لفظ جدید «نهضة» برای «رنسانس» استفاده می‌کند.

موضوع کتاب من صریحاً محدودتر از *رنسانس اسلامی* متز بود. متز مانند نویسندهٔ پیش از خودش، بورکهارت در *تمدن دورهٔ رنسانس در ایتالیا*، از همهٔ جنبه‌های زندگی اجتماعی و سیاسی و نیز فرهنگ مادّی بحث کرد. اما من، همان‌طور که از عنوان کتابم برمی‌آید، به پدیدارانسان‌گرایی توجّه کردم و این چیزی بود که متز به‌طور مشخّص از آن بحث نکرده بود.

هیچ توجیهی برای این نظر وجود ندارد که مطالعهٔ شدید علم و فلسفهٔ یونانی در بغداد قرن [چهارم/] دهم چنان قاطعانه از مشابه همین مورد در اروپا متمایز بوده است که کلمهٔ «رنسانس» به آن اطلاق نمی‌شود. اروپا در رنسانس مشهور قرن دوازدهم میلادی چه مایه از میراث قدیم را ادامه داده بود؛ اروپاییان در آن زمان نصیب بسیار اندکی از این میراث (دویست سال پس از رنسانس مورد بحث در این کتاب) داشتند و آن هم متّکی به ترجمه‌های لاتینی از روی متون عربی بود.[۳۸]

لفظ «رنسانس» در خصوص پدیدار مشابه در غرب نیز به تشکیک استعمال شد. تاریخ فرهنگی جویای الگوها و ساختارهایی در انبوه درهم‌وبرهم مصنوعاتی است که آنها را تحلیل می‌کند. به گفتهٔ یوهان هیزینگه، مورّخان بزرگ فرهنگی «همواره ریخت‌شناسان تاریخی شده‌اند: جویندگانی در پی صورتهای زندگی، تفکر، آداب و رسوم، دانش، هنر».[۳۹] بدین ترتیب لفظ «رنسانس» تعبیری ریخت‌شناختی است که به دوره‌های مختلف نوزایی فرهنگی اطلاق می‌شود. این لفظ به وضوح مبهم است، حتی در اطلاق آن به محیط اروپایی، و لذا بحث بر سر آن را پایانی نیست. این کلمه باید با احتیاط به کار گرفته‌شود تا استعمال بیش‌از حدّ و اطلاق نادرست منجر به بی‌ارزش شدن آن نشود. زیرا، به قول هیزینگه، همواره این خطر هست که ریخت‌شناسی به اسطوره‌شناسی تنزل کند.[۴۰] این امر وقتی روی می‌دهد که تعبیر ریخت‌شناختی ریشه‌های خودش در خاک محکم شواهد متن را از دست می‌دهد.

---

۳۸. رجوع شود به:

Marie-Thérèse d' Alverny," Translations and Translators ," in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. R. L. Benson et al. (Oxford, 1985), 421-62.

۳۹. رجوع شود به مقالهٔ بلند او با عنوان:

" The Task of Cultural History," in *Men and Ideas : History , the Middle Ages , the Renaissance*, trans. J. S. Holmes and H. van Marle (New York, 1959), 59.

40. Huizinga , 60.

رنسانس اسلامی از برخی جهات به رنسانس ایتالیایی قرن پانزدهم میلادی شبیه بود و از برخی جهات دیگر به رنسانس قرن دوازدهم. این رنسانس در مقام احیای فرهنگ کلاسیک به هر دو شباهت داشت. رنسانس اسلامی در بازیابی علم و فلسفه ـ افلاطون، ارسطو، اقلیدس، جالینوس، بطلمیوس ـ به رنسانس قرن دوازدهم شباهت داشت. و در انسانگراییِ ادبیش به رنسانس ایتالیایی قرن پانزدهم شبیه‌تر بود.

بیان اصلی این رنسانس را من انسانگرایی فلسفیی دانستم که مشتمل بر میراث فلسفی و علمی باستان و برکشندهٔ آن به سطح شعار [ideal]ی فرهنگی و آموزشی بود. و در کنار این انسانگرایی فلسفی،ادیبان و شاعران و کاتبان دیوانی یک انسانگرایی ادبی را پروردند که در کلمهٔ «ادب» (کلمه‌ای که در ترجمه‌های یونانی ـ عربی در ترجمهٔ paideia می‌آید) بیان شد.

شخصیت موصوف در فروتر کتاب، مثال اعلای «مرد رنسانس قرن [چهارم/] دهم»، وزیر استاذالرئیس ابوالفضل بن عمید، نمونهٔ انسانگرایی فلسفی و ادبی است. او کار خودش را با کاتبی دیوان آغاز کرد و به امیر آینده عضدالدوله روشهای صحیح ادارهٔ امور و فنّ سیاست را آموخت. ابن عمید صاحب‌سبکی ممتاز در نظم و نثر و استاد بزرگ ترسّل بود. او خودش را «پیرو (شیعهٔ) افلاطون و سقراط و ارسطو» می‌دانست. ابن عمید عتیقه‌شناس و جمع‌کنندهٔ نسخه‌های خطّی بود. دلمشغولی او به فلسفه و علوم او را به حوزه‌های منطق و اخلاق و سیاست و مابعدالطبیعه و همچنین ریاضیات و مهندسی کشاند. او در علم مکانیک دستی قوی داشت و علم مکانیک علمی است که آشنایی کامل با هندسه و فیزیک را می‌طلبد و در ساختن ابزارهای نادری که به کار محاصرهٔ دشمن می‌آیند و همچنین در اختراع سلاحهای تازه نتیجه می‌بخشد. وزیر در نبرد چالاک بود. او طراحی ماهر نیز بود. به اینها حافظهٔ شگفت‌انگیز او در شعر و همچنین تبحّر در علوم قرآنی و تفسیر را نیز می‌باید افزود. و بالاخره دشوار می‌توان به گفتن این سخن وسوسه نشد که دلمشغولیها و جامعیت او یادآور لئوناردو داوینچی‌اند.[۴۱]

من هیچ دلیلی برای ردّ لفظ «انسانگرایی» نمی‌بینم. در واقع، کسانی هستند که در استفاده از این لفظ بر من تقدم داشته باشند و من آراءِ آنها را در مقاله‌ام با عنوان «تحقیقی مقدماتی» بحث کرده‌ام؛ اینان عبارت‌اند از: عبدالرحمان بدوی، لویی گارده و محمد

---

۴۱. رجوع شود به: فروتر، ص ۳۵۴ـ۳۳۱.

ارکون.[۴۲] بدوی و گارده از انسان‌گرایی در مقام ویژگی فی نفسهٔ دین اسلام بحث کرده‌اند و حال آنکه انسان گرایی مورد بحث من به اسلام به عنوان تمدّنی مرکّب متعلق است.

برداشت من از انسان‌گرایی به دیدگاه محمد ارکون که ابوحیان توحیدی و ابوعلی(بن) مسکویه را مدافعان انسان‌گرایی معرفی کرد و به دورنمای مارک برژه در بسیاری از تحقیقاتش دربارهٔ توحیدی که منتهی به اثر جامع او باعنوان[۴۳]:

Pour un humanisme vécu: Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī,

شد از همه نزدیکتر است. به دنبال کتاب فوق‌الذکر و همین مجلّد کتابِ جورج مقدسی منتشر شد، با عنوان:

The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West, with Special Reference to Scholasticism (Edinburgh, 1990).

این کتاب پژوهشی وسیع و مفصّل است که همهٔ جنبه‌های تعلیم و تعلّم اسلامی را دربرمی‌گیرد. مقدسی کلمهٔ «ادب» را به "humanism" و کلمهٔ «ادبا» را به "humanists" ترجمه می‌کند و از این اصطلاح به وسیعترین معنای ممکن لفظ استفاده می‌کند تا تعلیم و تعلّم به طور کلّی را شامل شود. مقصود اصلی مقدسی، همچون مجلّدی که پیشتر منتشر ساخت، یعنی *The Rise of Colleges*، نشان دادن تأثیر نهادهای آموزشی اسلامی در تعلیم و تعلم اروپایی است.

من در «تفرّس سیمای این عصر» (و جایی دیگر نیز) بر سه ویژگی برجسته تأکید کردم که عبارت بودند از: فردگرایی و جهان‌وطنی و [دیانت گریزی و] دنیاخواهی.[۴۴] برخی ناقدان مدّعی شدند که استفاده از این الفاظ دربردارندهٔ خطرهایی از جمله منظر تاریخی نادرست و مدرن / جدید گرداندن و اروپایی گرداندن قرن چهارم هجری است.

اما اتّصاف انحصاری این صفات به غرب (مدرن) نیز مبتنی بر اعتباریات و idées reçus [اندیشه‌های مقبول] است. کلیشهٔ رایج این است که به جوامع اسلامی برچسب جمع‌گرا و منطقه‌ای و دینی زده شود و در عوض جوامع غربی (مدرن) ذاتاً فردگرایانه و جهان‌وطن و دنیاطلب شمرده شوند. اگر به دقّت و بر پایهٔ شواهد به تحقیق در فرهنگ اسلامی قرنهای [سوّم و چهارم/] نهم و دهم در عراق و غرب ایران بپردازیم می‌بینیم که ویژگیهای فوق‌الذکر کاملاً برجسته‌اند. در این متن مقصود من از فردگرایی

---

۴۲. رجوع شود به: «تحقیقی مقدماتی»، فروتر، ص ۴۱۶-۴۱۰.

۴۳. انتشار در دمشق، ۱۹۷۹ (Institut Français de Damas).

۴۴. رجوع شود به همین مجلّد، ص هفت، ۳۱، ۵۴ - ۴۲، ۱۰۳، ۲۶۸، ۲۹۰ - ۲۸۹، ۲۹۴، ۳۴۷.

خودآگاهی شخص از هویّت شخصی خودش به عنوان شخصی متمایز از دیگر مردمان یا گروه معرّف است، یعنی: خانواده و طایفه و قبیله و ملّت و الخ. (مقصود من مطلق انگاشتن ارزش فرد و غایتی فی نفسه شمردن او نیست.) افراد یقیناً متعلق به شبکه‌های اجتماعی و مقیّد به تعهدات و وفاداریهای متقابل‌اند.[۴۵] و مسلماً از جمع‌گرایی و سلطهٔ گروه بر فرد و فرقه‌پرستی نیز [در دورهٔ مورد بحث ما] نمونه‌های بسیاری در دست است (محض نمونه، نبردهای خشونت‌آمیز خیابانی میان سنیان و شیعیان). با *این* همه، در مجالس و محافل نخبگان فکری و صاحب قدرت اظهار شدید فردگرایی و سعی و تلاش وافر برای دستیابی به توفیق شخصی در خلاقیت ادبی و رهبری سیاسی را کشف می‌کنیم. در عصر آل‌بویه، کفایت و لیاقت (حَسَب) از اصل و تبار (نَسَب) مهمتر شمرده شد.[۴۶] کاتبان که از همان ابتدا در دولت عباسی مقام و منزلت رفیعی داشتند توانستند به مقام بالای وزیری نیز چشم بدوزند، چنانکه ابن مقفع در قرن [دوم/] هشتم چنین کرد. ابوحیان توحیدی ظاهراً اصل و نسبی پایین داشت و پدرش خرمافروش بود. وزیر مشهور ابوالفضل بن عمید و صاحب اسماعیل بن عبّاد به سعی و کوشش فردی و توفیق شخصی تا بالاترین مقام ترقّی کردند. بنیانگذاران سلسلهٔ حاکم بویه تازه به دوران رسیدگانی بودند که نیایشان مردی گمنام و یا ماهیگیری تهی‌دست و یا هیزم‌کش بود. آنها از مقام سادهٔ سرهنگی به قدرت رسیدند و در نتیجه می‌باید اصل و نسبی مشروعیت‌آور برای خود می‌ساختند و به وسیلهٔ ازدواج با خاندان عباسی پیوند می‌یافتند.

جهان وطنی متداول در قرنهای [سوم و چهارم/] نهم و دهم با شکوفایی شهرنشینی همسو و همراه بود. بغداد شهری جهان وطن، میعادگاه مردمانی از گوشه و کنار جهان و برخاسته از محیطهای دینی و قومی مختلف و پایتخت فرهنگی امپراتوری عظیمی بود که از اسپانیا تا هند امتداد داشت.[۴۷] مسیحیان و یهودیان و صابئان در تمدن مسلط اسلامی مشارکت داشتند؛ و مسیحیان، بویژه، در شکل دادن به آن دست‌اندرکار بودند.

دنیاخواهی ضرورتاً مفهومی اروپایی و جدید / مدرن نیست، گرچه حضور گسترده و همه جاگیر آن در امروزه روز بی‌سابقه است. دنیاخواهی گرایشی اخیر و مقترن با

---

۴۵. رجوع شود به:

Roy Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society* (Princeton, 1980).

46. Mottahedeh, 98ff.

۴۷. رجوع شود به: «تحقیقی مقدماتی»، فروتر، ص ۴۱۶، در آنجا کلمات ج. لوی دلاّ ویدا نقل می‌شوند تا نتیجه گرفته شود که جامعهٔ اسلامی «حتی از جهان یونانی‌مآبی و رومی هم جهان‌وطنی‌تر» بود.

شهرنشینی یا نشانهٔ علم یا گسستگی صورت اجتماعی نیست، بلکه مفهومی کهن است و حتی در جوامع قبیله‌ای نیز یافت می‌شود.[۴۸]

دین اسلام شریعت حاکم بود، اما رایحهٔ دنیاخواهی و دیانت‌گریزی که مقصود از آن شکاکیت و دنیویت است در مجالس و محافل فلسفی و ادبی این عصر منتشر بود. فیلسوفان در متابعت از فارابی دین را مجموعه رموزی نظام‌مند می‌انگاشتند که حقیقت عقلی را به زبان استعاری می‌نمایانْد و از قوّهٔ خیال عامهٔ مردم مدد می‌گرفت. مترجمان و فیلسوفان در نتیجهٔ سازش لفظی با دین حاکم جامعهٔ خودشان، در مرتبهٔ نخست الفاظ یونانی را به صورت مصطلحات اسلامی ترجمه می‌کردند (محض نمونه، nomos> شریعت، سنّت؛ nomothetēs> واضع‌الشریعه [السنّت])، و مفاهیم یونانی را به کلمات متداول اسلامی برمی‌گردانند، مانند شاه ـ فیلسوف جمهوری که به نبی و امام ترجمه می‌شد.[۴۹] این [آن نوع] دنیاخواهی نبود که بتواند از قید و بند دین رها شود. این دنیاخواهی می‌بایست به ایمان حاکم مطیعانه تعظیم می‌کرد.

دنیاخواهی در میان نثرنویسان و شاعران شایع بود. وزیر صاحب بن عباد، شیفتهٔ ولنگاری و هوسبازی، ممدوح و ولینعمت ابن حجّاج شاعر بود و این شاعر استاد اشعار سخیف (سُخف) و هجوآمیزی (مُجون) بود که ردّ آنها را تا اشعار هرزهٔ ابونواس در قرن قبل از آن می‌توان پی گرفت. انسان‌گرایی ادیب ابوحیان توحیدی و فیلسوفِ مورّخ (ابن) مسکویه نامبردار است. قالب ادبی همه‌پسند «ادب» ـ در مقام آموزش ادبی و تفنّن و تعلیم اصول اخلاقی و اندرزهایی برای یادگیری فنون ـ در ذات خودش دنیوی و باز و کثرت‌انگارانه است. کاتبان «ادب» آموخته بودند و آموزش انسان‌گرایانهٔ وسیعی داشتند.

و بدین ترتیب، نفوذ ایمان اسلامی در میان نخبگان فکری و صاحب قدرت اغلب ضعیف بود. اما برخی عقیده دارند که تسلّط آن بر بخشهای عمومی جامعه به طور کلّی مطلق بوده است. تمایل برخی نیز متوجّه فرض حاکمیت اسلام قرآنی و خواص بر عامهٔ مردم جوامع اسلامی در دورهٔ ماقبل مدرن و نادیده گرفتن آداب و رسوم عمومی غیراسلامی است که اطلاعات اندکی از آن در دست است. اما قضیه واقعاً از چه قرار

---

۴۸. رجوع شود به:

Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* (New York, 1982), ix-x.

۴۹. دربارهٔ سازش لفظی، رجوع شود به:

J. L. Kraemer ," The *Jihād* of the *Falāsifa*," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* , 10 (1987) , 288-324.

بوده است؟ محض نمونه، ژاک لوگوف و ژان ـ کلوداشمیت با کاوش دقیق نشان داده‌اند که در اروپای قرون وسطی فرهنگ غنی عامیانه و بقایای عصر شرک به عنوان فرهنگ «سطح پایین» عامّه در کنار ایدئولوژی و نهادهای کلیسا باقی ماند.[۵۰]

برخی نقد و معرفی‌نویسان متذکّر شده‌اند که معرّفهای این دورهٔ احیای فرهنگی (فردگرایی، جهان وطنی، [دیانت‌گریزی و] دنیاخواهی) در قرن پیش از آن نیز قابل مشاهده‌اند. این سخن حق است و من متذکر شدم که گسترهٔ زمانی این احیای فرهنگی قرنهای [سوم و چهارم/] نهم و دهم را دربر می‌گیرد. ظهورات شکاکیت و نسبی انگاشتن ارزشها بی‌شک در قرن پیش از آن رخ نمودند. در مقاله‌ام با عنوان «تحقیقی مقدماتی» متذکر شدم که برزویهٔ طبیب و پاولوس پرسا [اسقفِ در شیراز و آموزگار انوشروان] و سلمان پاک‌پیشاهنگان مضمون شکاکیت‌اند («تکافوی ادلّه»). از انسان گرایی ادبی جاحظ در قرن [سوم/] نهم نیز یاد شد و به ابوبکر رازی و ابن مقفّع و ابوعیسی ورّاق و ابن راوندی نیز اشاره رفت.[۵۱]

هنگامی که قرنی را با جنبشی فرهنگی یکی می‌شماریم باید حدود و ثغور این قرن را قابل انعطاف و نسبی بینگاریم.[۵۲] مفهوم قرن باید آزادانه به‌کار گرفته شود تا آنچه را مقدم و مؤخر است با تکیه بر دورهٔ میانی دربربگیرد. من در توجه به شکوفایی فرهنگیی که در دورهٔ میان دو رکن بزرگ تفکّر اسلامی، فارابی و ابن سینا، رخ داد ابوحیان توحیدی را راهنمای خودم قرار دادم. و از آثار ونوشته‌های او که آیینهٔ این عصرند به منزلهٔ دوربینی برای نگریستن به فرهنگ آن استفاده کردم تا مکاتب، مجالس، انجمنها، دانشوران، ولینعمتان و قدرتمندان را ببینم.

---

۵۰. رجوع شود به:

J. Le Goff, *Pour un autre moyen âge* (Paris 1977), translated as *Time, Work, and Culture in the Middle Ages* (Chicago, 1980); J.-C. Schmitt, *The Holy Greyhound: Guinefort ,Healer of Children since the Thirteenth Century* (Cambridge, 1983);

و بحث جان فان انگن در:

John Van Engen ," The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem," *American Historical Review,* 91(1986), 519-52, at 528-32.

۵۱. رجوع شود به: فروتر، «تحقیقی مقدماتی»، ص ۴۳۹ و بعد، و «مقدّمه»، ص ۴۲ ، ۴۷.

۵۲. رجوع شود به:

C. H. Haskins, *The Renaissance of the 12th Century* (New York, 1957), 10; *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. R. L. Benson et al. , xxvii.

قصد من هرگز افادهٔ این معنا نبود که تمامی فرهنگ این عصر در همهٔ وجوه آن به انگیزهٔ رسیدن به یک رنسانس بلندمرتبه و انسان‌گرایی شکوهمند شکوفا شد. در خلال این عصر، علما نیز دست‌اندرکار استنباط شریعت بودند؛ مؤمنان به مسجد می‌رفتند، وضو می‌ساختند، روزه می‌گرفتند، حج می‌رفتند و با کفار به جنگ می‌پرداختند. نفوذ حنابله در میان عامهٔ مردمان بغداد عمیق بود. و به این دلیل در بخش اول کتاب رویکردی کلّی از این دوره به دست دادم.

من فرهنگ خواص را وصف کردم و نه فرهنگ رسمی و عوام یا عامه را. بسیاری مدّعی‌اند که این فرهنگ خواص حاشیه‌ای و با ذات واقعی اسلام ناسازگار است. این حاشیه‌ای بودن، درست باشد یا نباشد، در بحث از امور فرهنگی لفظی نامناسب است. اکثر مردم مسلماً احادیث را می‌خواندند و نه گفته‌های حکمت‌آمیز و قصار مانند یونانی ـ عربی را. اما این محدودیت در خصوص هر دورهٔ رشد فرهنگی صادق است، محض نمونه: آتن عصر پریکلس، روم عصر چیچرو، پاریس عصر ولتر. در همهٔ این اعصار چه تعداد از شهروندان عادی در فرهنگ آن عصر سهیم بودند؟

این فرهنگ خواص در قشر بالای رهبری سیاسی پدید آمد؛ امیران و وزیران آل بویه مشوّق آن بودند و در دربارهای درخشان خودشان آن را انجام دادند. فهرست مشهور ابن ندیم از کتابهای موجود و رایج در بغداد به‌طور کلّی دربرگیرندهٔ همهٔ آثاری است که برای طبقهٔ دانش آموخته و طبقهٔ متوسط و بخش شهرنشین جامعه در دسترس بود، یعنی: بازرگانان و طبیبان ودیوانیان که فراغت و علاقهٔ لازم برای مطالعهٔ دقیق این کتابها را داشتند. و البته جنبشهای مردمی، مانند جنبش اخوان الصفاء و نهضت گستردهٔ اسماعیلیه، نیز وجود داشتند که بر پایهٔ یک جهان‌شناسی نوافلاطونی مبتنی بر اندیشهٔ فیض و صدور، نظر مردم را متوجّه خود می‌ساختند. *رسائل اخوان‌الصفاء* دانشنامه‌ای واقعی به شمار می‌رود و مشتمل بر مضامینی از آثار ارسطویی و مبانی فکری مسیحی و یهودی و همچنین عناصر فرهنگهای ایرانی و هندی و زرتشتی و مانوی است.[۵۳]

از آنجاکه این کتاب مدت زمان بسیاری مرا به خود مشغول داشت و به دلایل مختلف در آن تأخیر رفت، به ناچار برخی منابع کتابنامه ذکر نشدند. از چاپ کتاب حاضر در ۱۹۸۶ به اینسو نیز آثاری منتشر شده‌اند که متناسب با مضامین آن‌اند.

---

۵۳. رجوع شود به:

I. R. Netton, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity* (Ikhwān al -Ṣafā') (London,1982).

مهمترین اثر یکی از فیلسوفان برجستهٔ این دوره،ابوالحسن محمد بن یوسف عامری، به نام *کتاب الأمد علی الأبد* را اورت ک.روسون تصحیح و ترجمه کرده و همراه با مقدمه و شرحی ارزشمند به چاپ رسانده است (New Haven,1988). فارابی، فیلسوفی که اندیشه‌هایش در دورهٔ مورد بحث ما از طریق شاگردانش ظاهر شد، در کتابی به قلم خانم میری‌یم گالستون به طور مستوفی و عمیق معرّفی شده است، رجوع شود به:

Miriam Galston, *Politics and Excellence: the Political Philosophy of Alfarabi* (Princeton, 1990).

ابن سینا، نابغه‌ای که نشان دهندهٔ پایان دورهٔ مورد بحث ما و جامع تمامی دستاوردهای آن است، در کتابی به قلم دیمیتری گوتاس سطر سطر آثارش مورد بررسی متنی قرار گرفته است، رجوع شود به:

Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden, 1988).

دوجلد از مجلّدات تاریخ ادبیات عربی کمبریج که دربارهٔ دورهٔ عباسی است حاوی منابع ارزشمندی برای فهم دورهٔ مورد بحث ما و زمینهٔ آن است. این کتابها نیز درخور ذکرند:

'Abbāsid Belles-Lettres, ed. by Julia Ashtiany et al. (Cambridge, 1990) and *Religion, Learning and Science in the 'Abbāsid Period*, ed. by M. J. L. Young et al. (Cambridge,1990).

از جمله مقالات متناسب با بحث ما در *Belles-Lettres* مقالهٔ ه‌ن.کندی دربارهٔ خلافت عباسی و دولتهای متعاقب آن است و همچنین فصلی به قلم شارل پلاّ دربارهٔ صاحب ابن‌عباد و فصلی نیز به قلم م. برژه دربارهٔ ابوحیان توحیدی؛ در مجلّد *Religion,Learning and Science* مربوطترین فصول به بحث ما هنرنماییهای [tour de force] درخشانی‌اند دربارهٔ آثار فلسفی به قلم محسن مهدی؛ فصلی مفید اطلاع دربارهٔ آثار و نوشته‌های دیوانی به قلم ک.ا. بازورث؛ مقالاتی دربارهٔ فیلسوفان تک: کندی (فریتس و. سیمرمان)، رازی (آلبرت ز. اسکندر)، فارابی (آلفرد ل.آیوری)، و ابن سینا (سالواتورگومز تُخالس)؛ و بررسی ل.ا.گودمن دربارهٔ ترجمهٔ آثار یونانی به عربی.

و بالاخره مایلم از معرفی لنگهٔ دیگر این کتاب [*ابوسلیمان سجستانی و مجلس او*] به قلم س. پرویز منظور، از استکهلم[۵۴]، یاد کنم که تأکید کرد که این اثر نشانهای اصالت

۵۴. رجوع شود به: *Muslim World Book Review* , 8(1988) , 45-7.

خودش را از سنّت انسان‌گرایانهٔ علم‌آموزی دارد و مؤلف آن «تقبّل کرده که بصیرتها و معتقدات فرهنگی دیگر و اغلب بیگانه را با چنان گشاده نظریی منتقل کند که «سرمشق» فلسفی مؤثر در طرز فکر دانش‌آموختگان آن فرهنگ با همهٔ جاذبه و عظمتش نمایان شود».[۵۵] معرفی‌نویس نتیجه می‌گیرد: «یقیناً، در عصری که پژوهش آکادمیک کنیزک مجادلات ایدئولوژیکی شده است، سنّت انسان‌گرایانهٔ علم‌آموزی وظیفه‌ای برای انجام دادن دارد.»

۵۵. رجوع شود به: *ابوسلیمان سجستانی و مجلس او*، ص xiv.

اختصارات

اخلاق	توحیدی. اخلاق الوزیرین
امتاع	توحیدی. الامتاع و المؤانسة
بصائر	توحیدی. البصائر و الذخائر
رسائل	رسائل اخوان الصفاء
صداقة	توحیدی. الصداقة و الصدیق
مقابسات	توحیدی. کتاب المقابسات

AJSL	American Journal of Semitic Languages and Literatures.
BEO	Bulletin d' Études Orientales de l' Institut Français de Damas.
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies.
CAG	Commentaria in Aristotelem Graeca.
CHI	The Cambridge History of Islam.
CHIr	The Cambridge History of Iran.
EI¹	The Encyclopaedia of Islam. First Edition.
EI	The Encyclopaedia of Islam. New Edition.
GAL	C. Brockelmann. Geschichte der arabischen Litteratur.
GALS	C. Brockelmann. Geschichte der arabischen Litteratur. Supplement- band.
GAS	F. Sezgin. Geschichte des arabischen Schrifttums.
GCAL	G. Graf. Geschichte der christlichen arabischen Litteratur.
HUCA	Hebrew Union College Annual.
IC	Islamic Culture.
IOS	Israel Oriental Studies.
IQ	The Islamic Quarterly.
IA	Journal Asiatique.

JAOS Journal of the American Oriental Society.

JESHO Journal of the Economic and Social History of the Orient.

JHI Journal of the History of Ideas.

JNES Journal of Near Eastern Studies.

JQR Jewish Quarterly Review.

JRAS Journal of the Royal Asiatic Society.

JSAI Jerusalem Studies in Arabic and Islam.

JSS Journal of Semitic Studies.

PAAJR Proceedings of the American Academy of Jewish Research.

REI Revue des Études Islamiques.

REJ Revue des Études Juives.

RSO Riviste degli studi orientali.

SEI Shorter Encyclopaedia of Islam.

ZDMG Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

مقدمه

۱. عصر رنسانس اسلامی

آدام متز در اقتباس عنوان *رنسانس اسلامی* برای کتابش دربارهٔ تمدن اسلامی در قرن چهارم/دهم بی‌تردید از اثر بزرگ تاریخی هم‌میهن خود یاکوب بورکهارت، فرهنگ دورهٔ *رنسانس ایتالیا*، الهام گرفته است. متز مبادرت به این نکرد که اتّصاف واژهٔ غربی «رنسانس» را به پدیداری غیرغربی توضیح دهد. او در حقیقت دربارهٔ مضمون کتابش محتاط بود. احتیاط او را دیگران، حتی پژوهشگرانی که کتاب او را بررسی می‌کردند، نیز داشتند. محض نمونه، ه. رکندورف، در پیشگفتاری که پس از درگذشت نویسنده بر چاپ مجدد کتاب نوشت، به روشنی از عنوان آن دچار تشویش شده بود و د.س.مارگولیوث نیز هنگام نوشتن دیباچه‌ای به ترجمهٔ انگلیسی آن همین حال را یافت. محض نمونه، مارگولیوث خاطرنشان کرد که در حالی که واژهٔ رنسانس در تداول غربی به معنای اعادهٔ چیزی از دست رفته است، نهادهای مورد بحث متز نخستین بار بود که پدید می‌آمدند، نه اینکه بازیابی شده باشند. با این همه، می‌توان استدلال کرد که تعبیر «رنسانس اسلامی» عبارتی مناسب و رسانندهٔ فهمی از آن جریان فرهنگی است که تمدن اسلامی در قرن [چهارم/] دهم پشت سر گذاشت.[1]

---

1. A. Metz, *Die Renaissance des Islams* (Hildesheim 1968;reprint of 1922 edition); English translation by S. K. Bukhsh and D. S. Margoliouth, *The Renaissance of Islam* (London 1927).
←

رنسانس ایتالیا شاهد نوزایی دانش و فرهنگ و سبک ادبی کهن بود. بر این اساس واژهٔ «رنسانس» تجدید حیاتهای گوناگون و دوره‌های مختلف بازگشت به معارف قدیم را دربرمی‌گرفت. دیگر اینکه رنسانسهای غربی (از قبیل کارولنژی، اوتویی، قرن دوازدهم میلادی، بیزانس و الی آخر) مطابق با قاعده به دنبال یکدیگر آمده‌اند. امّا میزان اطمینان برای بازشناسی پدیداری همانند در قلمرو فرهنگی تمدن اسلامی نیز به همین اندازه است و این تمدن در قرن [چهارم/] دهم از نوزایی میراث فرهنگی قدیم و تجدید حیات کلّی فرهنگی برخوردار شد.[۲]

اگرچه مقایسهٔ تفصیلی «رنسانس اسلامی» با رنسانسهای غربی مقدور نیست و این کار برای اثبات وقوع چنین رنسانسی ضرورت هم ندارد، در عین حال گفتن چند نکته در ادامهٔ این سطور ضرور می‌نماید. از برخی جهات مهم، رنسانس اسلامی شباهتی بسیار

→

محمدعلی ابوریده این کتاب را با افزودن حواشی با نام *الحضارةالاسلامیة فی‌القرن الرابع الهجری؛ عصرالنهضة فی‌الاسلام* (بیروت ۱۹۶۷) به عربی ترجمه کرده است. [علیرضا ذکاوتی قراگزلو این کتاب را با افزودن حواشی با نام *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری* (تهران ۱۳۶۲، چ ۲، ۱۳۶۴) از ترجمهٔ عربی به فارسی برگردانده است]؛ همچنین:

S. D. Goitein," Changes in the Middle East (950-1150)," in D. S. Richards (ed.), *Islamic Civilisation 950-1150* (London 1973), pp. 20-21,

این صفحه حاوی شرحی است بر قرابت کتاب متز با اثر برجستهٔ بورکهارت.

H. A. K. Gibb," An Interpretation of Islamic History," *Studies on the Civilization of Islam* (Boston 1962), pp. 17-18,

نویسندهٔ این کتاب «رنسانس اسلامی» را در قرنهای چهارم و پنجم و ششم (دهم تا دوازدهم میلادی) جای می‌دهد، یعنی هنگامی که (به نظر او) فعالیتهای فکری و فرهنگی در فضایی آکنده از نیکبختی مادّی و دگراندیشی دینی پرورش یافت و توفیقهای بدیع خصلت فردی و شخصی داشت.

2. E. Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art* (New York 1969), pp. 42-112; F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, trans. E. and J. Marmorstein (London 1975), pp. 12-13.

لوپز مدعی وجود رنسانسی در اروپای قرن دهم میلادی است. رجوع شود به:

R. S. Lopez," Still another Renaissance?," *The American Historical Review*, 57(1951): 1-21.

لوپز معتقد است که (ص 4) قرن [چهارم/] دهم اوج اعتلای رنسانس اسلامی است. او همچنین متذکر می‌شود که (ص 5) این قرن «شاید شاهد خوشترین ایّام امپراتوری بیزانس بود». اما دربارهٔ اروپا، لوپز می‌گوید (ص 2) که «اگر رنسانس را به معنای اصلی آن بفهمیم، یعنی تجدید حیات و نوزایی یا در حقیقت، تصور جدید آن، ظاهراً هیچ دوره‌ای بیش از قرن دهم میلادی سزاوار آن نیست که موصوف به رنسانس شود».

به رنسانس قرن دوازدهم اروپا دارد. هر دو رنسانس به میراث فلسفی و علمی یونان باستان متکی بودند؛ با این تفاوت که در دورهٔ رنسانس ایتالیا بیشتر به سنّت ادبی و علم بلاغت و فصاحت توجه شد. در واقع، هم در عصر رنسانس اسلامی و هم در دورهٔ رنسانس قرون وسطی، ادبیات و تاریخ در زمرهٔ آثاری نبودند که از یونانی ترجمه می‌شدند. دانشوران عصر رنسانس اسلامی سرگرم جذب دانش یونانی و دانشوران رنسانس قرن دوازدهم میلادی به جذب دانش یونانی و عربی مشغول بودند. (شاید بتوان گفت که اگر عصر رنسانس اسلامی نبود، رنسانس قرن دوازدهم میلادی نیز پدید نمی‌آمد.) از جنبه‌های دیگر، تجدید حیات فرهنگی اسلامی را می‌توان به رنسانس ایتالیایی تشبیه کرد. میان فردگرایی صریح آنها و روح دیانت‌گریزی و دنیاخواهی شباهتی هست. اما در حالی که در دورهٔ رنسانس ایتالیا همهٔ همت مصروف تجدید آثار هنری و معماری باستان و به طور کلی سبک روزگار باستان بود، در عصر رنسانس اسلامی چنین نبود.

در حالی که در رنسانسهای مختلف غربی به طور کلی آگاهی از آغاز عصری نو موجود بود ـ غالباً بازگشتی به گذشتهٔ درخشان تلقی می‌شد ـ و از کلمات «تجدید حیات»، «تجدید» و «نوزایی» برای بازگویی این اندیشه استمداد می‌کردند، در جامعهٔ اسلامی از تعبیر تجدّد برای احیای دینی استفاده می‌کردند، و تا جایی که می‌دانم، آن را در متن رنسانس فرهنگی مورد بحث ما نمی‌توان یافت. اما این فقدان واژه به معنای غیبت پدیدار نیست. واژهٔ «رنسانس» بدان‌گونه که به «دورهٔ رنسانس» اطلاق شد در قرن نوزدهم رواج یافت و به این دلیل نمی‌توان گفت که آن رنسانس نبود.[۳]

در رنسانس ایتالیایی اهتمامی پیش‌اندیشیده از برای احیای میراث فرهنگی باستان صورت گرفت. به همین سان چنین می‌نماید که نخبگان فرهنگی عصر رنسانس اسلامی آگاهانه کوشیده‌اند میراث فلسفی و علمی یونان باستان را احیا کنند. در واقع، فلاسفهٔ اسلامی معتقد بودند که میراث باستانی و همچنین بومی سرزمین خود را تجدید می‌کنند. بنا به روایات افسانه‌ای که به عصر یونانی‌مآبی بازمی‌گردند و در نزد فلاسفه

---

3. Panofsky, *Renaissance and Renascences*, p. 5.

لفظ تازهٔ عربی برای «رنسانس» لفظ «نهضة» است که به معنای «قیام و بیداری» است. ابوریده در ترجمهٔ عربی *Renaissance of Islam* از این لفظ استفاده کرده است. تجدید حیات ادبیات عربی یا رنسانس قرنهای نوزدهم و بیستم میلادی را «نهضة» (گاهی «احیاء») می‌گویند. از لفظ «نهضة» برای تجدید حیات ملّی و سیاسی نیز استفاده می‌شود.

مقبول بودند، فلاسفهٔ قدیم یونان حکمت خود را از خاور نزدیک گرفتند. مثلاً، گفته‌اند که انباذقلس / امپدوکلس در دوران پادشاهی داوود [ع] در شام نزد لقمان حکیم تحصیل کرده است، و بنا به اخبار، فیثاغورس علوم طبیعی و الهی (مابعدالطبیعه) را نزد شاگردان سلیمان[ع] در مصر خوانده و هندسه را از مصریان آموخته است. این فیلسوفان حکمتی را به یونان بردند که در مشرق زمین آموخته بودند. بدین ترتیب، فلاسفهٔ اسلامی مطالعهٔ فلسفهٔ قدیم یونانی را «تجدید» تلقی می‌کردند و نه «بدعت».[۴]

به گفتهٔ فارابی، فلسفه در روزگاران قدیم در میان کلدانیان عراق وجود داشته است. پس از آن به مردم مصر و از آنجا به یونانیان رسید و درمیان آنها بود تا آنکه به سُریانیها و پس از آن به عربها انتقال داده شد. تعیین دقیق عراق به عنوان زادگاه فلسفه حایز اهمیت است، زیرا ظاهراً در عراق (قلب سرزمینی خجسته) بود که فارابی و سایر فلاسفهٔ اسلامی در انتظار نوزایی فلسفه بودند. و حلقه بدین سان دور خود را کامل می‌کرد. دعوی فارابی همچنین بر این است که افلاطون و ارسطو نه فقط شرحی از فلسفه و راههای تحصیل آن به دست دادند، بلکه روشهای تجدید آن را به هنگام التباس یا زایل شدن آن نیز بیان کردند.[۵]

بدین ترتیب می‌بینیم که تجدید دانش قدیم، بدان‌سان که فرانتس روزنتال با عبارت «رنسانس یونانی ـ عربی» از آن یاد می‌کند، کوششی آگاهانه از برای پیراستن میراث فلسفی و علمی نیاکان باستانی بوده است. حجم خالص کتابهای قدیم که بازیابی و

---

۴. ابوسلیمان سجستانی، *صوان‌الحکمة*، تصحیح عبدالرحمان بدوی (تهران [۱۳۵۳ش/] ۱۹۷۴)، ص۸۳. چاپ مهم دانلپ از *صوان‌الحکمة* به موقع به دستم نرسید تا از آن نقل قول کنم. سجستانی این عبارات را از *الأمد علی الأبد* ابوالحسن عامری نقل می‌کند (=نسخهٔ خطّی سرویلی ۱۷۹/۲، برگهای ۸۲الف ـ ۸۰ ب)[این متن را اکنون روسون منتشر کرده است]. این متون تقریباً لفظ به لفظ در *طبقات الامم* صاعد اندلسی، تصحیح ل. شیخو (بیروت ۱۹۱۲)، ص ۲۲ـ۲۱؛ ترجمهٔ ر.بلاشر (پاریس ۱۹۳۵)، ص 60-58 آمده است و نویسندگان بعدی از آنجا استنساخ کرده‌اند. دربارهٔ منابع عصر یونانی‌مآبی و دورهٔ قدیم افسانهٔ فیثاغورس، رجوع شود به:

I. Lévy, *La légende de Pythagore de Gréce en Palestine* (Paris 1927),pp. 18-20.

کتاب یامبلیخوس با عنوان *زندگی فیثاغورس* به افسانه‌های مربوط به دیدارهای فیثاغورس از فلسطین (و فنیقیه) و مصر دامن زد.

۵. فارابی، *تحصیل‌السعادة* (حیدرآباد ۱۳۴۵/۱۹۲۶)، ص ۳۸، ۴۷؛ ترجمهٔ انگلیسی به قلم م. مهدی با عنوان:

The Attainment of Happiness, in *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* (Glencoe 1962), pp. 43,49-50.

ترجمه و شرح شدند حیرت‌برانگیز است. فهرست این کتابها از نظر تعداد بر آثار کلاسیک فلسفی به دقت خوانده شده در دورانهای رنسانسهای کارولنژی یا قرن دوازدهم میلادی برتری محسوسی دارد. فهرست ابن ندیم که در اوج عصر رنسانس اسلامی به اشتهار رسید در خصوص متون فلسفیی که در عصر مورد بحث ما در کتابخانه‌ها و کتابفروشی‌های بغداد وجود داشت حاوی اطلاعات بسیاری است. مثلاً، بی‌آنکه بخواهیم به جزئیات بپردازیم، می‌توانیم ببینیم که در واقع مجموعهٔ آثار ارسطو و تفاسیر یونانی عمدهٔ آن شهرت بسیار داشته است. بسیاری از نوشته‌های افلاطون به شکل نسخه‌های کامل یا به صورت خلاصه در دسترس بوده است و بسیاری از متون پیش‌سقراطی که در اواخر دوران باستان نقل شده بودند به زبان عربی ترجمه شدند. آثار اقلیدس و بطلمیوس و نوشته‌های پزشکی منسوب به بقراط و آثار جالینوس نیز مورد تحقیق قرار گرفته بودند.[۶]

با این همه، صحّت دارد که میراث فرهنگی قدیم با نوعی «قبض» مواجه شد. رنسانس مورد بحث ما بدون الهام گرفتن از چیچرو، و بی‌هیچ یادی از هوراس، لیویوس، ویرژیل، یا سوئتونیوس صورت گرفت. و اگر مطالب اساسی فلسفهٔ یونانی شناخته شد، نمایشنامه‌نویسی و تاریخ‌نویسی یونانی ـ غیر از نام مؤلفان و نقل‌قول‌های پراکنده ـ ناشناخته ماند. دوران باستانیی که الهام‌بخش عصر رنسانس اسلامی بود با دوران باستانیی که الهام‌بخش رنسانس ایتالیایی بود تفاوت داشت. اما دوران باستانی سایر رنسانسهای غربی هم مانند دوران باستان رنسانس ایتالیایی نبود. چراکه هر عصری دوران باستان خاص خود را برمی‌گزیند و رواج می‌دهد.

می‌توان گفت که عصر رنسانس اسلامی در وسیعترین محدودهٔ زمانی خود فاصلهٔ زمانی میان قرنهای [سوم و چهارم/] نهم و دهم را دربرمی‌گیرد. این دوره، به قول س.د. گواتن اوج «تمدن وسط اسلام»، شاهد ظهور ناگهانی طبقهٔ متوسط دولتمند و متنفذی بود که با برخورداری از اشتیاق و امکانات کسب دانش و موقع اجتماعی به پرورش و نشر فرهنگ قدیم کمک کرد. و بی‌شک، جامعهٔ شهری با وجود تمام مشکلات حادّ خود ـ که

---

۶. دربارهٔ میراث معارف قدیم در جهان اسلامی، محض نمونه، رجوع شود به:
Rosenthal, *The Classical Heritage*; R.Walzer, *Greek into Arabic* (Cambridge, Mass. 1962); F. E. Peters, *Aristotle and the Arabs* (New York 1968);'A. Badawī, ***La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*** (Paris 1968).

روزنتال (ص 14) به این «رنسانس یونانی ـ عربی» اشاره کرده است.

عبارت بود از تغذیهٔ نامناسب و بیماری و بی‌قانونی و منازعه‌ـ زمینهٔ لازم برای جسارت آفریننده و آزادیِ از میان برداشتن قالبهای سنّتی و سایر محدودیتها را فراهم آورد. تحرک طبیعی بازرگانان و دانشوران با تحرک اجتماعی متناسب شد و افراد مصمّم ساختارهای سنّتی قشربندی اجتماعی را که بر اساس اصل و نسب بود درهم شکستند و دانش وهوشمندی و استعداد از عوامل تعیین‌کنندهٔ طبقه و مقام شد. در این دوران، فرمانروایان و دولتمردان با پذیرفتن و جای دادن فیلسوفان و دانشوران و ادیبان در دربارهای باشکوه خود از ولینعمتان مشتاق دانش بودند. شکوفایی بازرگانی و دادوستد که حتی از مرزهای امپراتوری اسلامی نیز فراتر رفت، به همراه رشد شهرنشینی، آشنایی و مراوده میان افراد برخاسته از محیطهای متفاوت را آسان کرد. بغداد به صورت هستهٔ مرکزی امپراتوری عظیمی درآمد که قلمرو آن از اسپانیا تا هندوستان را شامل می‌شد. به گفتهٔ ج.لوی دلاّویدا، جامعهٔ اسلامی «حتی از جهان یونانی‌مآبی و رومی هم جهان‌وطنی‌تر» بود. اوج پیشرفت در نیمهٔ دوم قرن [چهارم/] دهم و در زمان حکومت نسبتاً روشن‌اندیش و تسامح پیشهٔ آل‌بویه در عراق و غرب ایران پدید آمد. امیران و وزیران دیلمی ولینعمتان نیرومند علوم و فنون بودند. عصر آل‌بویه بی‌گمان اوج دورانی بود که آدام متز آن را «رنسانس اسلامی» می‌نامد و از بسیاری جهات دورهٔ عظمت فرهنگ اسلامی در قرون اولیهٔ هجری محسوب می‌شود.[۷]

نیمهٔ دوم قرن [چهارم/] دهم را ـ دوره‌ای که بحث ما اصلاً دربارهٔ آن است ـ دو شخصیت بلندمرتبه، یعنی فارابی (متوفّی [۳۳۷/] ۹۵۰) و ابن سینا (متوفّی [۴۲۸/] ۱۰۳۷) در تسخیر خود داشتند که شهرت و آوازهٔ آنها به اروپای قرون وسطی نیز رسید. در عصر مورد بحث ما، هیچ فیلسوفی همپایهٔ آنها نبود. متفکران آن دوره شخصیتهایی کم‌اهمیت بودند که آوازهٔ آنان محدود به حوزهٔ فرهنگی خودشان باقی ماند، که از آن جمله‌اند: یحیی بن عدی و عیسی بن زُرعه و حسن بن سُوار و ابوسلیمان سجستانی و ابوعلی (بن) مسکویه و ابوالحسن عامری. همهٔ آنان مقامی والا داشتند، ولی هیچ یک در رتبهٔ نخست و همپایهٔ فارابی و ابن سینا یا ابن رشد نبودند. (از این بابت می‌توان یادآور شد که عصری درخشان همچون دورهٔ رنسانس ایتالیا نتوانست به داشتن فیلسوفانی بزرگ همپایهٔ افلاطون و ارسطو افتخار کند.) مقایسهٔ دوران مورد بحث ما با عصر

---

7. S. D. Goitein , *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden 1966) , pp. 54-70 ; G. Levi della Vida ," Dominant Ideas in the Formation of Islamic Culture ," *The Crozer Quarterly* , 21 (1944) : 213-14.

پریکلس و روم دوران چیچرو و دورهٔ رنسانس ایتالیا یا عصر لویی چهاردهم نامعقول و گمراه کننده خواهد بود. با این همه، عصر مورد بحث ما از جهت داشتن گروههایی از قهرمانان پرمایهٔ فرهنگی و شخصیتهای تابناک متفکّر با آن اعصار وجوه مشترکی دارد.

۲. انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی

تجدید حیات شاخص رنسانس ایتالیایی در وهلهٔ نخست بافعالیت دانشورانی مشهور به «انسان گرایان» مرتبط است. انسان‌گرایی دورهٔ رنسانس، آثار شاخص فرهنگ قدیم را برنامه و شعار فرهنگی و آموزشی خود قرار داد. با اینکه اصطلاح "humanism" را در اصل آموزگاری آلمانی در سال ۱۸۰۸ میلادی به کاربرد، اصطلاح «انسان‌گرا» (به ایتالیایی humanista و معادلهای آن) قبلاً در قرن شانزدهم میلادی برای دانشوران سرگرم به تحقیق در studia humanitatis به کار رفته بود. پاول اسکار کریستلر بر این نکته تأکید کرده است که انسان‌گرایی دورهٔ رنسانس با هیچ مکتب یانظام فلسفی خاصی پیوند نداشته است. در واقع، انسان گرایان دورهٔ رنسانس مایل به اجتناب از تحصیل فلسفه ـ یعنی منطق و علوم طبیعی و مابعدالطبیعه ـ بودند و علاقهٔ خود را به تفکّر اخلاقی محدود می‌کردند. انسان‌گرایی دورهٔ رنسانس در وهلهٔ اول پدیداری ادبی بود، و بنابراین ـ در مقام پیروی از دانش قدیم ـ به سنت خطابی غربی تعلق داشت. بدین جهت، کریستلر (و دیگران) انسان‌گرایان را جانشین dictatoreهای قرون وسطی، یعنی متبحران در ars dictaminis (فنون ترسّل به صورت عملی و نظری) می‌داند. انسان گرایان، از نظر حرفه و کار آموزگاران علوم انسانی و کاتبان حاکمان و مدیران شهرها بودند. استنساخ و تصحیح متون قدیم در محدودهٔ طبیعی وظایف حرفه‌ای و تحصیلی آنان قرار داشت. انسان گرایی رنسانس، با اینکه با گرایش فلسفی خاصّی پیوند نداشت، دارای مفاهیم فلسفی خاصّی بود: تأکید بر ارزش و کرامت انسان؛ ارتقای فردگرایی به منزلهٔ بیان احساسات و تجربه‌ها و اندیشه‌های خود فرد؛ ترویج آیین جهان وطنی و اثبات یگانگی و سرنوشت مشترک نوع بشر.[۸]

---

۸. از «انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی» در مقاله‌ای که ضمن مجموعه تحقیقاتی برای قدردانی از فرانتس روزنتال منتشر شد نیز بحث کرده‌ام. رجوع شود به:

" Humanism in the Renaissance of Islam : a Preliminary Study," *JAOS*, 104 (1984): 135-64.

[ترجمهٔ این مقاله در پیوست همین کتاب آمده است : فروتر، ص ۴۵۲-۳۸۹.] همچنین رجوع شود به:
←

نوع انسان‌گراییی که در عصر رنسانس اسلامی رشد و تکامل یافت به روشنی بخشی از سنّت خطابی غربی نبود که ریشه در یک برنامهٔ فرهنگی و آموزشی چیچرویی داشته باشد. هدف چیره بر اندیشهٔ انسان‌گرایان اسلامی، تجدید حیات میراث فلسفی قدیم به منزلهٔ عامل سازندهٔ اندیشه و شخصیت بود. دلبستگیهای فکری این افراد، مانند انسان‌گرایان دورهٔ رنسانس، به نگرش فلسفی خاصّی محدود نبود. و انسان‌گرایان اسلامی، برخلاف انسان‌گرایان دورهٔ رنسانس، از شاخه‌های مختلف فلسفه به معنای واقعی آن اجتناب نمی‌کردند. تفکّر ارسطویی بر تحقیقات منطقی آنها و آثارشان در فلسفهٔ طبیعی و تفکراتشان در اخلاق حاکم بود. اما این گرایش به معنای تسلیم مطلق در برابر نظام فلسفی معیّنی نبود. تفکر سیاسی آنها اساساً افلاطونی بود و آمیخته‌ای از آیینهای ارسطویی و نوافلاطونی در تفکرات مابعدطبیعی آنها رسوخ کرده بود. آنها برگزیننده و تمیزدهندهٔ تمامی میراث پیشینیان بودند، نه آنکه از روی تنگ‌نظری محدودیت قایل شوند. علایق آنها بیشتر فلسفی بود تا ادبی. و با این همه، اساس تحقیقات آنها به متون و مصطلحات مربوط می‌شد.

معماران اصلی انسان‌گرایی فلسفی در عصر مورد بحث ما عبارت بودند از فیلسوف مسیحی یحیی بن عدی و شاگردان بلافصل او. اینان به دو گروه تقسیم می‌شدند. گروه نخست ـ شاگردان مسیحی ابن عدی ـ که سنّت (عمدتاً مسیحی) تصحیح دقیق متون و ترجمه و شرح را که به دوران حُنین بن اسحاق و مکتب او در قرن [سوم/] نهم بازمی‌گردد ادامه دادند؛ و اینان عبارت بودند از: ابوعلی عیسی بن اسحاق زُرعه، ابوالخیر حسن بن سُوار بن خمار (خُمار) و ابوعلی بن سمح. این فلاسفه آنچه ریچارد والتسر «مکتب فلسفی مسیحی بغداد» نامیده است تأسیس کردند. گروه دومِ این شاگردان دانشوران مسلمان بودند؛ از آن جمله، عیسی بن علی (پسر وزیر معروف علی‌بن عیسی) و ابوسلیمان سجستانی و ابوحیان توحیدی. کتاب‌شناس مشهور محمد بن اسحاق بن

→

" The Culture Bearers of Humanism in the Renaissance of Islam," The Irene Halmos Chair of Arabic Literature Annual Lecture, Tel Aviv 1984.

برداشت من از انسان‌گرایی عصر رنسانس بویژه از نوشته‌ها و سخنرانیهای پاول اسکار کریستلر سرچشمه می‌گیرد؛ بویژه، رجوع شود به:

" The Humanist Movement," *Renaissance Thought* (New York 1961), pp. 3-23; and " Humanist Learning in the Italian Renaissance," *Renaissance Thought* II (New York 1965), pp. 1-19.

وراق، معروف به ابن ندیم، با ابن عدی و مکتبش آشنایی نزدیک داشت. توصیفهای روشن ابوحیان توحیدی از حیات فرهنگی بغداد آشکار می‌سازد که در مجالس یحیی بن عدی و شاگردش ابوسلیمان سجستانی، ودر محیط کلی فکری آن زمان، مسلمانان و مسیحیان و یهودیان و صابئان و زرتشتیان در تحصیل و مطالعهٔ آثار پیشینیان با هم گفتگو می‌کردند و به قول ورنر یگر «نیروی جامع و جهانی روزگار باستان» آنها را متحد کرده بود.[۹]

ابن عدی و شاگردانش ترجمه‌های پیشین را تصحیح و تنقیح می‌کردند، ترجمه‌های خودشان را نیز به آنها می‌افزودند، و دربارهٔ مسائل مربوط به متن و مصطلحات با هم مشورت می‌کردند و به تفکر نظری فلسفی مشغول می‌شدند. نسبت میان فلسفه و اعتقادات دینی از جملهٔ دلبستگیهای اصلی فکری آنان بود. باریک‌بینی لغوی و بصیرت فلسفی ابن عدی و شاگردانش در تصحیح کتابهای *ارغنون* و *سماع طبیعی* یا *الطبیعهٔ* ارسطو که در مکتب او انجام شد هویداست.

حرفهٔ ابن عدی نسخه برداشتن از کتابها بود، حرفه‌ای که شاید از پدرش به ارث برده بود. او گردآورندهٔ مشتاق نسخه‌های خطی نیز بود. بدین سان حرفه و تفنّن انسان‌گرایانه‌اش پا به پای یکدیگر پیش می‌رفتند. ابن ندیم نیز ورّاق حرفه‌ای، و همچون ابن عدی، عاشق کتاب بود. او در نوشتن کتاب *فهرست* گاهی به فهرست دستنوشتهٔ ابن عدی دربارهٔ کتابهای فلسفی نیز مراجعه می‌کرد. توحیدی، برخلاف میل خویش، نسخه‌بردار و هنگامی که فرصت دست می‌داد کاتب دیوان بود. عیسی بن علی نیز مانند چند تن دیگر از اعضای مجلس سجستانی کاتب دیوان بود. ظاهراً فنّ کتابت حرفهٔ غالب در میان اعضای این گروه از دانشوران بوده است.

دیگران فعالیت دانشورانه را با تجارت یا طبابت همراه می‌کردند. ابن زُرعه تاجر و ابن سُوار طبیب بود. ابن سمح نیز کتابفروشی داشت که محل تجمع فلاسفهٔ مسیحی بود. این سه، برخلاف آموزگارشان که قادر به تهیهٔ نسخه‌های خطی مورد علاقه‌اش نبود، ظاهراً در رفاه بودند. توحیدی از ابن زُرعه و ابن سُوار و ابن سمح به سبب حرص به مال‌اندوزی خرده می‌گرفت و این تهمتی بود که او به افراد خوشبخت‌تر از خودش می‌زد.

---

9. Walzer," The Arabic Translations of Aristotle," *Greek into Arabic*, p. 65; W. Jaeger ," Die Antike im Wissenschaftlichen Austausch der Nationen," in *Humanistische Reden und Vorträge*. 2nd ed. (Berlin 1960), pp. 175-85, especially pp. 180-81; and " Die Antike und das Problem der Internationalität der Geisteswissenschaften," in *Inter Nationes*, Jahrgang I (Berlin 1931), p. 93.

سجستانی ظاهراً غیر از تدریس حرفهٔ دیگری نداشت. او متکی به وظیفهٔ خویش و عموماً در تنگنا بود.

مدافعان انسان‌گرایی، در دورهٔ مورد بحث ما، در مجالس اخوّت غیررسمی و در پرتو روح دوستی و اعتقاد به آن به مثابهٔ یک مرام و مسلک گردهم می‌آمدند. انگیزهٔ شرکت‌کنندگان این مجالس دانشورانه سرسپردگی مشترک آنان به عقل و علاقهٔ متقابل به علوم اوایل بود. مجلس سجستانی که آگاهی ما از آن از طریق توحیدی است، از بسیاری جهات به آکادمی افلاطونی فلورانس شباهت دارد که رهبری آن را مارسیلیو فیچینو بر عهده داشت. مجلس سجستانی، همانند آکادمی فلورانس، نهادی سازمان یافته نبود، بلکه صرفاً مجلسی بود که در گرد یک استاد تشکیل شده بود. با وجود اصول اعتقادی مشترک که کم و بیش با اندیشه‌های استاد یکی بود، و با آنکه بسیاری از شرکت‌کنندگان در مجلس ادیبانی بودند که فقط عقاید استاد را تکرار می‌کردند، در آن میان اعضایی هم بودند که اندیشه‌ها و علایقی مستقل داشتند. فعالیتهای مجلس سجستانی مانند فعالیتهای آکادمی فلورانس شامل مباحثاتی فی‌البدیهه با اعضای مجلس و بازدیدکنندگان و بحثهایی منظم در مواقعی خاص و درسهایی که برای عموم ایراد می‌شد و تعلیم خصوصی بود.[۱۰]

دورهٔ تحصیلات فلسفی در عصر رنسانس اسلامی به طور وسیعی وابسته به تحصیل علوم انسانی بود. نمونه‌ای از مواد درسها در یک زندگینامهٔ ارسطو، به زبان عربی، رایج در آن ایام ذکر شده است. به روایت این زندگینامه، ارسطو در جوانی شعر، صرف و نحو و خطابه را آموخته است. در این زندگینامه تحصیل مطالب مربوط به علم زبان برای آموختن فلسفه تا آنجا اساسی شمرده می‌شود که با منطق پیوندی نزدیک دارد. به روایت این زندگینامه، ارسطو آنگاه به مطالعهٔ اخلاق و سیاست و طبیعیات و ریاضیات و مابعدالطبیعه پرداخت که در صناعات صرف و نحو و شعر و خطابه تبحّری کامل یافت.[۱۱]

---

10. Kristeller , *Renaissance Studies* II , p. 93.

همچنین مقایسه شود با عمل افلوطین. به گفتهٔ شاگردش فرفوریوس، حضور در پای درسهایش برای عموم آزاد بود. مطالعهٔ متون شالودهٔ درس و بحث را تشکیل می‌داد و در حالی که درسهای افلوطین عموماً برای همگان در دسترس بود، نوشته‌هایش منحصر به حلقهٔ محدود معاشران بود. بعکس رسم دانشگاهی امروز؛ رجوع شود به:

J. M. Rist , *Plotinus* ; *the Road to Reality* (Cambridge 1967) , pp. 8-11.

۱۱. *صوان‌الحکمة*، ص ۳۶-۱۳۵ (ذیل مادهٔ راجع به ارسطو)؛ و مبشّر بن فاتک، *مختارالحکم*، تصحیح ←

دورهٔ تحصیلات مورد اشاره در این زندگینامهٔ مختصر شامل این مواد است: (۱) صرف و نحو، شعر، خطابه؛ (۲) منطق؛ و (۳) فلسفه، که شامل اخلاق و سیاست و طبیعیات و ریاضیات و مابعدالطبیعه است. بدین ترتیب، مواد درسها براساس طبقه‌بندی اصیل ارسطویی از علوم است که بر طبق آن فلسفهٔ نظری به طبیعیات و ریاضیات و مابعدالطبیعه و فلسفهٔ عملی به سیاست و تدبیر منزل و اخلاق تقسیم می‌شود. (آمونیوس هرمیا ریاضیات را به حساب، هندسه، هیئت و موسیقی [مواد چهارگانهٔ مشهور] تقسیم می‌کند.)

به روایت زندگینامه، این شاخه از دانش که دربرگیرندهٔ صناعات شعر، صرف و نحو و خطابه است «دورهٔ جامع» (المحیط) نام دارد. اشاره به آموزش جامع، احتمالاً کوششی است برای ترجمهٔ اصطلاح یونانیِ egkuklios paideia که نویسندگان یونانی و رومی آن را به معنای آموزش عمومی یا فرهنگ به کار می‌بردند. تصور اجمالی آموزش عمومی منعکس کنندهٔ عقیدهٔ واقعی ارسطوست مبنی بر اینکه آموزش عمومی پایه و پیش‌شرط تحقیقات عالی فلسفی است. اصطلاح egkuklios paideia در حقیقت به دو معنا بود: (۱) آموزش عمومی شخص دانش‌آموخته؛ و (۲) آموزش پایه یا مقدماتی (propaideumata) که در حکم مقدمه‌ای برای تعلیمات عالیتر بود. اما در این زندگینامه معنای دوم موردنظر است. تعلیمات مقدماتی به صورت هفت صناعت آزاد (artes liberales) درآمد، یعنی مواد سه‌گانه (صرف و نحو، خطابه، جدل [= دیالکتیک]) و مواد چهارگانه (هندسه، حساب، هیئت و موسیقی نظری). این تعلیمات که در اواخر دوران باستان (حدود نیم قرن پیش از میلاد) تنظیم شده بود، به قرون وسطای لاتینی انتقال یافت و به صورت برنامهٔ آموزشی و فرهنگی انسان‌گرایان رنسانس درآمد.[۱۲]

→

عبدالرحمان بدوی (مادرید ۱۹۵۸)، ص ۸۰-۱۷۹. دورینگ و باومشتارک متن مبشّر بن فاتک را ترجمه کرده‌اند، رجوع شود به:

I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition* (Goteborg 1957), pp. 197-98; A. Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern vom V .- VIII . Jahrhundert* (Leipzig 1900) , pp. 128-29.

منبع این زندگینامه «بطلمیوس الغریب» (به یونانی: Xenos) بود.

۱۲. در خصوص egkuklios paideia ، رجوع شود به:

H. Marrou, *A History of Education in Antiquity* , trans. G. Lamb (New York 1950), pp. 243-45, 303, 527-28 ; H. Fuchs," Enkyklios Paideia," *Reallexikon für Antike Und Christentum*, 9(1962): 365-98; H. Koller," Egkyklios Paideia,"*Glotta*, 34(1955): 174-89.

طبقه‌بندی معروف فارابی از علوم نیز که در آن مواد آموزشی عالی همانند مواد درسی مذکور در زندگینامهٔ ارسطو به دست داده می‌شوند به دورهٔ تحصیلاتی اشاره می‌کند که فلاسفهٔ اسلامی دنبال می‌کردند. فارابی اینها را چنین برمی‌شمارد: (۱) علوم زبانی (صرف و نحو، نوشتن و خواندن و شعر)؛ (۲) منطق؛ (۳) ریاضیات (حساب، هندسه، علم مناظر و مرایا، هیئت، موسیقی، علم‌اثقال، علم‌حیل)؛ (۴) طبیعیات؛ (۵) مابعدالطبیعه؛ (۶) سیاست (شامل فقه و کلام). این برنامه شامل تقسیم‌بندی ارسطویی علوم به دوبخش نظری و عملی است. علوم خاصّ عربی (علوم زبانی و فقه و کلام) را می‌توان در این فهرست موادّ درسی ذیل هر دو عنوان علوم زبانی و سیاست قرار داد. برنامهٔ تحصیلات ترکیبی ماهرانه از طبقه‌بندی ارسطو از علوم و صناعات آزاد و علوم خاصّ عربی است. احصای فارابی از علوم و مواد درسی مذکور در زندگینامهٔ عربی ارسطو به حوزهٔ وسیع انسان‌گرایانهٔ برنامهٔ آموزشیی اشاره می‌کند که فلاسفه اتخاذ کرده بودند.[۱۳]

انسان گراییی که در عصر رنسانس اسلامی شکوفا شد نتیجهٔ آرمانی انسان‌گرایانه بود که در دورهٔ یونانی مآبی و یونانی ـ رومی جوانه زده بود و ویژگیهای اوّلیه آن عبارت بودند از: (۱) قبول آثار فلسفی ممتاز باستان به منزلهٔ سرمشقی آموزشی و فرهنگی در تقوّم تفکّر و شخصیت؛ (۲) تصور خویشاوندی مشترک و وحدت نوع بشر؛ و (۳) انسانیت یا انساندوستی.

انسان گرایان فلسفی در عصر رنسانس اسلامی عقیده داشتند که علوم پیشینیان (علوم‌الاوائل)، در برابر علوم خاصّ عربی، دارایی مشترک نوع بشر است. کِنْدی، در قرن سوم/نهم، علوم پیشینیان را «علوم‌الانسانیّة» نامیده بود. فیلسوفان بر آن بودند که در حالی که دستور زبان برای سخن گفتن صحیح ملتها قواعد وضع می‌کند، فلسفه ـ و خاصّه منطق ـ سخن معتبر و مستدلّ در نزد تمامی انسانها را به ضابطه درمی‌آورد. وحدت نوع انسان به طور ضمنی به معنای انساندوستی است. عشق به تمام انسانها و دلسوزی و شفقت بر آنان را یحیی بن عدی در قطعه‌ای بسیار مؤثر در کتاب *تهذیب‌الاخلاق* خود تعلیم می‌دهد. او از انسانها همچون افراد یک قبیله یاد می‌کند که به واسطهٔ «انسانیت» با هم خویشاوند شده‌اند. کلمهٔ «انسانیت» که فیلسوفان دوران مورد بحث ما غالباً به کار

---

۱۳. فارابی، *احصاء العلوم*، تصحیح آنخل گونزالز پالنسیا، چ ۲(مادرید ۱۹۵۳)، ص ۹-۷ [ترجمهٔ حسین خدیو جم، تهران ۱۳۶۴، ص ۳۹] ؛ روزنتال، *Classical Heritage*، ص 55-54.

می‌برند، معانی بسیاری دارد: «انسانیت» صفتی است که عامهٔ مردم در آن مشترک‌اند، یعنی فطرت انسانی؛ همچنین مبیّن انسان بودن بالفعل است، یعنی تحقق غایت یا کمال انسان بماهو انسان و غالباً مترادف با اعمال عقل است.[۱۴]

در کنار این انسان‌گرایی فلسفی، در عصر مورد بحث ما، با نوعی انسان‌گرایی ادبی نیز روبه‌رو می‌شویم که در کلمهٔ «ادب» خلاصه می‌شود. «ادب» واژه‌ای پرمعناست و (به گفتهٔ فرانچسکو گابریلی) به معنای تهذیب و مدنیّت است؛ دانشی که شخص را مهذّب و متمدن می‌کند ــ یعنی فرهنگ و علوم غیردینی عربی (شعر، بلاغت، تاریخ، خطابه، صرف و نحو، علم لغت، وزن و قوافی شعر) و تحقیقات انسان‌گرایانه‌تر (یونانی و فارسی و هندی اصیل)؛ دانش مورد نیاز برای حرفهٔ خاص (محض نمونه، «ادب‌الکاتب»)؛ و ادبیات. در آثار مترجَم عربی از یونانی «ادب» غالباً در ترجمه کلمهٔ یونانی paideia می‌آید و با آن تفاوتهایی جزئی دارد.[۱۵]

---

14. M. Guidi and R. Walzer , *Uno Scritto introduttivo allo Studio di Aristotele* (Rome 1940) , pp. 395 , 398 / trans. pp. 409 , 413; Walzer ," New Studies on Al-Kindi," *Greek into Arabic*, pp. 177-78.

در خصوص کلیّت منطق و شعار وحدت ابنای بشر از نظر ابن عدی، رجوع شود به: فروتر، ص ۱۷۲-۱۶۴. استفاده از کلمهٔ «انسانیة» در ترجمهٔ humanism بتازگی شایع شده است؛ رجوع شود به:

L. Gardet , *La cité musulman*, 4th ed.(Paris 1976) , p. 273 , note 1.

فارابی در *کتاب الحروف* (تصحیح م. مهدی (بیروت ۱۹۷۰)، ص ۸۰-۷۷) از لفظ «انسانیة» بحث می‌کند و از آن صفتی را مراد می‌کند که ابنای بشر در آن مشترک‌اند.

۱۵. ف. گابریلی، «ادب»، [*دانشنامهٔ ایران و اسلام*، دفتر ۱۱، ص ۸۲-۱۳۸۰/] *دایرةالمعارف اسلام*، تحریر اوّل، ج ۱، ص 76-175؛ و همچنین:

C. A. Nallino , *Raccolta di scritti editie inediti* (Rome 1939-48) , VI , 1-17 ; Ch. Pellat ," Variations sur le thème de l'adab ," *Etudes sur l'historie socio-culturelle de l'Islam* (*VIIe-XVe s.*) (London 1976), VII; F. Rosenthal , " Literature ," *The Legacy of Islam*, 2nd ed. , ed. J. Schacht and C. E. Bosworth (Oxford 1974), pp. 324-27.

در خصوص معادل بودن واژهٔ «ادب» با کلمهٔ "paideia" در آثار مترجَم یونانی ـ عربی، رجوع شود به: سهیل محسن افنان، *واژه‌نامهٔ فلسفی* (بیروت ۱۹۶۹)، ص ۴. و نمونه‌هایی در:

M. Ullmann, *Die arabische Überlieferung der sogenannten Menandersentenzen* (Wiesbaden 1961), pp.17, 20,67; F. Rosenthal," Sayings of the Ancients from Ibn Durayd's Kitāb al-Mujtanā," *Orientalia*, 27(1958), nos. 21,29,57,58;

مختار من کلام الحکماء الاربعةالاکابر، تصحیح و ترجمهٔ:

←

حاملان عمدهٔ این فرهنگ انسان‌گرایانهٔ ادبی عبارت بودند از: وزّاقان، کاتبان، عمّال حکومتی، ادیبان و ندیمان شاغل در دیوانها و دربارهای حکومتی. به گفتهٔ گابریلی ماحصل ادبی این «ادب» انسان‌گرایانه «پشتوانهٔ فرهنگ عالی عباسیان» بود. در چنین محیطی هوشمندی و حُسن و لطافت و فصاحت ارج و منزلتی والا داشت. لطافت یا ظرافت (ظرف)هستهٔ مرکزی و جوهر اصلی این تهذیب فرهنگی بود. این ظرافت بی‌آلایش با بصیرت به فطرت و سرشت انسان و احوال جهان آمیخته بود. آموزش جامع کاتبان که شامل دانش عرب و بیگانه بود غالباً آنان را در معرض اتّهام به بدعت قرار می‌داد. جاحظ در رسالهٔ کوتاه خود در ذمّ اخلاق کاتبان بر تلقّی سطحی آنها از دین تأکید کرده است.[۱۶]

۳. تفرّس سیمای این عصر

آنچه را از روی سهولت «تفرّس سیمای این عصر» نامیده‌ایم می‌توان با نظری به نخبگان فرهنگی و شماری از ویژگیهای برجستهٔ این دوره (فردگرایی، جهان‌وطنی و [دیانت گریزی و] دنیاخواهی) مورد بحث قرار داد.

→

D. Gutas , *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation* (New Haven 1975), pp. 74 , 171 and 175 (cf. also pp. 93, 169,and 187).

16. G. von Grunebaum, *Medieval Islam* (Chicago 1961), pp. 250-57; *Modern Islam* (New York 1964), p. 73, note 43. Ch. Pellat, *The Life and Works of Jāḥiz*, trans. D. M. Hawke (London 1969), pp. 273-75.

همچنین رجوع شود به ترجمهٔ پلاّ:

Pellat, *Hespéris*, 43 (1956), pp. 29-50.

پلاّ بر این فرض است که *رسالة فی ذمّ اخلاق الکُتّاب*، به گونه‌ای که باقی مانده، رسالهٔ اصلی جاحظ نیست، بلکه تألیفی است که فقط شامل عباراتی از اوست، رجوع شود به:

"Ğāḥiẓana III. Essai d'inventaire de l'oeuvre Ğāḥizienne," *Arabica*, 3(1956), p. 163, no. 92.

نکوهش کاتبان شاید جنبهٔ شوخی و تفریح داشته است (مقایسه شود با: ص ۱۶۴، شمارهٔ ۹۳: *رسالة فی مدح الکتاب*) و نه ارزیابی واقعی؛ با این همه، این تلقی ظاهراً در خصوص طبقهٔ کاتبان بسیار مقبول افتاد. دربارهٔ انسان‌گرایی اهل «ادب»، رجوع شود به:

G. Lecomte , *Ibn Qutayba , L'homme , son oeuvre , son idées* (Damascus 1965) , pp. 422ff.

لکنت بحق بیان می‌کند که ادیبان و کاتبان آرمان دنیوی یکسانی نداشتند؛ بسیاری از آنها عمیقاً متأثر از اسلام و مدافع دین بودند. (پروفسور سدان [J. Sadan] مرا به کتاب *Hespéris* و لکنت راهنمایی کرد.)

فردگرایی. بورکهارت «کشف فرد»ـ خودآگاهی شخص از فرد بودنش ـ را ابداع رنسانس ایتالیایی و نشانهٔ ممتاز آن می‌دانست. بدین لحاظ، او رنسانس را در مقابل قرون وسطی قرار داد؛ یعنی، دورانی که (به ادّعای او) «آگاهی بشر از خودش تنها به منزلهٔ عضوی از یک نژاد و قوم و دسته و خانواده یا گروه ـ یعنی فقط از طریق مقوله‌ای کلّی ـ بود». مقارن دانستن کشف فرد با دورهٔ رنسانس را مورخان دورهٔ اخیر به دیدهٔ شک نگریسته‌اند و این‌کشف فرد از خویشتن‌خویشش را به‌اوایل‌قرون‌وسطی بازمی‌گردانند.[۱۷]

در اثنای عصر رنسانس اسلامی نیز فرد به مقامی رفیع رسید. فضای به شدّت رقابت‌آمیز دربارهای امرای آل‌بویه سبب تعالی شخصیت فرد و پرورش درکی قوی از خودآگاهی شد. ولینعمت و نعمت‌پرورده هر دو زیر تأثیر وسوسهٔ شهرت بودند. جامعه جامعه‌ای موفق بود و زمان ترقی سریع. سه تن از بنیانگذاران آل‌بویه سرهنگان سپاه و مردانی خشن بودند؛ افرادی مصمم که ممالکی را به دست آوردند و در پرتو تدبیر خویش و شکست‌دادن امیران ثروتمند یک امپراتوری تأسیس کردند. وزیران آل‌بویه معمولاً از میان طبقهٔ کاتبان برمی‌خاستند و به سبب علم و استعداد و کاردانی خویش از دیگران گوی سبقت می‌ربودند. در آن زمان، این گمان رواج داشت که شهرت و افتخار در حکم متاعی محدود است و چندان نمی‌پاید. دولتمردان در انتخاب ملازمان خود با هم به رقابت برمی‌خاستند و گیرندگان صله برای به دست آوردن جایزه و تحسین با یکدیگر مسابقه می‌دادند. این رقابت شدید ناگزیر به حسدورزی و افترا و کشمکش می‌انجامید. صفحات آثار توحیدی پر از اشاراتی است درخصوص حقارت و حسادت دیگران. اینها همان عیبهایی بود که در شخص وی نیز فراوان بود. او بسیار حسود و کینه‌جو و مغرور بود. امّا اشارات او دربارهٔ وجود حسد در سینه‌های دیگران را نمی‌توان به عنوان فرافکنیهای صرفاً روانی ردّ کرد. اشخاصی که وی بیش از همه رسوا کرد ـ یعنی دو وزیر موصوف در *اخلاق الوزیرین* (ابن عمید و ابن عبّاد) ـ درواقع مردانی برجسته بودند. آنها هم دولتمرد، هم سرباز و هم دانشور بودند؛ یکی فیلسوف بود و دیگری متکلّم و هر دو تن شاعران و نثرنویسانی ورزیده بودند. و با این همه، بسیار خودپرست و متکبّر و تندخو و متجاوز و تشنهٔ قدرت و شهرت و کینه‌توز و حسود نیز بودند. بنابراین، توحیدی آنها را صادقانه و جذّاب وصف می‌کند.

---

17. J. Burckhardt , *The Civilization of the Renaissance in Italy* (New York 1958),p. 143 ; C. Morris , *The Discovery of the Individual : 1050-1200* (New York 1972).

کوشش در شناساندن ارج خویش به صورت انگیزه‌ای برای خودآگاهی و خودآفرینی درآمد و این به معنای مرزبندی دقیق میان خود شخص و دیگران و شناساندن عمیق فردیّت او بود.[۱۸] تجربهٔ فردی نیز با اهمیت تلقی شد. جای شگفتی نیست که در چنین محیطی ترسّل (نامه‌نویسی) به صورت قالب مشهوری از خلق ادبی درآمد. این قالب تا حدّی شکل تکامل یافتهٔ وظیفه‌ای حرفه‌ای بود ـ بسیاری از ادیبان کاتب بودند ـ اما در این کار نشانه‌ای حاکی از ذوق بیانِ شخصی نیز وجود داشت. مکاتبات بسیاری از مترسلان بزرگ این دوره ـ ابوبکر خوارزمی و ابواسحاق صابی و صاحب بن عباد ـ پر از اشارات و تأکیدهای شخصی است. تجربهٔ شخصی رفته رفته در تاریخ‌نویسی نفوذ می‌کند و براهمیّت آن می‌افزاید. مسکویه در قطعه‌ای از *تجارب الامم* خود که تاریخ معاصرش را بازگو می‌کند بر تجربهٔ خویش از آن وقایع تأکید می‌کند. مقصود او اهمیت دادن به اعتبار گزارش خویش، برتر گذاشتن «عیان» (شهادت عینی) بر «خبر» (اطلاع گزارش شده) است. اما در عین حال اختلاف نظر و ارزیابی و واکنش شخصی نیز در آن مشهود است. نوشته‌های توحیدی به نحو بارزی جنبهٔ شخصی و ذهنی دارد و همین ویژگی است که او را راویی نامعتَمَد و بسیار جذّاب می‌کند. این دو تن در اصل بدون ذکر «اسناد» می‌نویسند. در آثار توحیدی «اسناد» ذکر می‌شود، اما او معمولاً به عبارت «فلان و فلان به من گفتند» بس می‌کند. (و هنگامی هم که اسنادهای طولانی و مؤثر به دست می‌دهد، معمولاً برای واقعی جلوه‌دادن گزارشی دروغین است.)[۱۹]

جهان‌وطنی. در عهد آل‌بویه بغداد وعده‌گاه افرادی با سوابق دینی و نژادی و فرهنگی مختلف از گوشه و کنار جهان اسلام بود. مجالس دانشوران و محافل شاهانه همه قسم

---

۱۸. در این خصوص به ابیات شاعر این دوره ابوالطیّب متنبّی توجّه کنید: «شرف از قوم خویش نیافته‌ام/بل به ایشان شرف نیز داده‌ام؛ فخر من نیست به جدّ و تبار/ فخر من هست به خویشتنم؛... گر فریب است این که خورده‌ام/پس فریبی‌است عجب؛ چون ندیدم برتر ز خویشتنم»، رجوع شود به:

A. J. Arberry, *Poems of Al-Mutanabbī* (Cambridge 1967), p. 22 / 23.

رجحان توفیقهای فردی بر تشخّصهای نَسَبی از مضامین متداول در دورهٔ مورد بحث ماست؛ محض نمونه، رجوع شود به:

R. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society* (Princeton 1980), p. 98.

۱۹. اثر توحیدی با عنوان *رسالة السقیفة* نمونه‌ای از این مورد است؛ جعلی آشکار که مضمون اصلی آن مکاتبه‌ای میان ابوبکر و علی [ع] است و با اسنادی طولانی و گیرا شروع می‌شود؛ تصحیح ا.کیلانی، *ثلاث رسائل لابی‌حیان توحیدی* (دمشق ۱۹۵۱)، ص ۲۶ـ۵.

آدمی را دربرمی‌گرفت. شاعران و دانشوران و کاتبان از درباری به درباری دیگر می‌رفتند و وفاداری خود را به سهولت برمی‌داشتند و بااشتیاق به سرزمینی دیگر می‌شتافتند و همواره غریب بودند و هیچ گاه «وطن» نداشتند. در میان آنهایی که آگاهی از خود فردی به اوج رسیده بود، رشته‌های نازک پیوند گروهی سست می‌شد، و وفاداریهای وسیعتر قوّت می‌گرفت. فلاسفه طبقه‌ای خاصّ خود داشتند (چنانکه لئو اشتراوس ادعا می‌کند)؛ طبقه‌ای که از وفاداری به این و آن فراتر می‌رفت. اما آنها در کنار علایق جهان‌وطنی خویش به حفظ وفاداری رسمی نسبت به جوامع دینی و مذهبی خویش نیز تمایل داشتند.

یورش خلاّق فردگرایی و گسترش جهان وطنی بناگزیر با معیارهای اجتماعی و دینی و مذهبی و آداب و رسوم تصادم داشت. نیاز به انطباق با معیارهای اجتماعی سبب افزایش تقیّه و تظاهر شد. جامعهٔ سنّتی اسلامی حدّ بالایی از همرنگی و همشکلی گروهی را ایجاب می‌کرد و چون معیارهای گروهی در اصل همانهایی بود که شریعت نیز تأیید می‌کرد، رعایت همرنگی در حکم وفاداری به شریعت بود. به طور کلّی اصولی مسلّم و اساسی بر جوامع حکمفرماست که نظم اجتماعی را مقیّد و قیودی را بر غیر همرنگان پیمان‌شکن تحمیل می‌کند. ادیان و مذاهب پاک‌دین (ارتودوکس) و سایر نظامهای عقیدتی بسته مایلند که در برابر نقض قوانین اغماض کنند، به شرط آنکه در لفظ به اصول اعتقادی گردن گذاشته شود؛ به عبارت دیگر، اعلام آشکار الحاد است که موجب مجازات می‌شود، نه پوشیده نگاهداشتن عقاید ملحدانه. فلاسفه، در انطباق با قواعد بازی، در نوشته‌های خود غالباً همرنگ جماعت بودند، و حال آنکه در خفا عقاید خلاف رسم و عادت خود را به هم‌مسلکانشان بازگو می‌کردند یا در آثار خود می‌نوشتند. فشار موجود برای همرنگ شدن، شیعیان را در محیط سنّی مذهب ناگزیر از اعمال تقیّه می‌کرد.[۲۰] ولی تقیّه تنها راه محافظت شیعیان نبود. پوشیده نگاهداشتن عقاید واقعی همواره روش متداول محافظت از خود بوده است. محض نمونه، مسلمانی که او را شافعی می‌دانستند شاید در خفا عقاید شیعی داشت. و تشیّع معتدل شاید پوششی برای تشیّع غالی بود. و این نیز شاید در حکم نقابی بود برای عقاید زندیقانه (مثلاً، مانوی). بدین ترتیب، در اعماق درون فرد اعتقادی شخصی پرورش می‌یابد که او و جمعی کوچک از شرکای نهانی در آن سهیم‌اند. تأثیر متقابل میان ظاهر و باطن تنها در

---

20. I. Goldziher," Das Prinzip der *Taḳijja* im Islam," *ZDMG*, 60 (1906);213-26(=*Gesammelte Schriften*, ed. J. De Somogyi [Hildesheim 1967 -73], V,59-72).

تفسیر باطنیِ قرآن و سنّت رخ نمی‌دهد؛ این تأثیر متقابل در برخی پدیدارهای مادّی محیط اسلامی نیز آشکار است: مانند خانه‌ای که دیوار آن حصاری است که ساکنان خانه را از تعدّی بیگانگان عابر محافظت می‌کند و زنان محجّبه. فلاسفهٔ اسلامی و نیز بسیاری از شاعران و ادیبان در تقیّه مهارت داشتند. می‌توان مسلّم دانست که تظاهر یا نقش بازی کردن نیز شکل معمول حفاظت از خود در دربارهای پادشاهان بوده است. در اعماق نفس لایه‌های بسیاری وجود دارد که در ظاهر دیده نمی‌شود و سیر انکشاف مستلزم پوست‌برداری از لایه‌های متفاوتی است که هستهٔ مرکزی نفس را می‌پوشاند.[۲۱]

[دیانت گریزی و] دنیاخواهی. ویژگی دیگر این عصر، در کنار فردگرایی و جهان وطنی، [دیانت‌گریزی و] دنیاخواهی (سکولاریسم) است. اقلیت خلّاق ـ خاصّه فلاسفه و دانشمندان ـ دین را قالبی اعتباری برای امور اجتماعی و رفتار عامّه می‌دانستند. دین بی‌آنکه از میان برود یا قدرتش را از دست بدهد، فاقد نیروی کاملاً معتبر و اجباری بود. دین را نمی‌توان کنار گذاشت. دین عاملی است که باید به آن اهمیت داده شود و به حساب آید. محض نمونه، اسلام حکم منبری را داشت که در آن به هنگام اقتضا دنبال کردن علوم توجیه می‌شد و سلام و تحیّات و دعاها و حاجات نیز با اوراد دینی به زبان می‌آمدند. پیشوایان پیش از اقدام به امور مهم نام اللّٰه را به زبان می‌آوردند و فلاسفه به هنگام تن دادن به مسؤولیت سیاسی و اجتماعی به لوای دین ادای احترام می‌کردند. فلسفهٔ سیاسی حاکم نیز که ملهَم از فارابی بود، ادیان را تمثّلات رمزی حقیقت می‌شمرد. خوبی و صداقت افراد به طور مستقل تعیین می‌شد، نه بر اساس مبانی دینی، و این معیارها خود به صورت میزان و معیار برای دین درآمد. فلسفه مستقل از دین و علم کلام شمرده می‌شد، نه فرع بر آنها.

روشن‌اندیشان، در مقام فرمانروایی، معمولاً به اساطیر دینی تودهٔ مردم حمله

---

21. H. Katchadorian ," The Mask and the Face ; a Study of Make-Believe Society in the Middle East," *Middle East Forum* , 37 (1961): 15-18; M. C. Batson *et al.* , " Ṣafā-yi Bāṭin ; a Study of the Interrelations of a Set of Iranian Ideal Character Types," in L. Carl Brown and N. Itzkowitz (ed.) , *Psychological Dimensions of Near Eastern Studies* (Princeton 1977) , p. 269.

این نویسندگان تعامل بیرون و درون را در آداب و رسوم قومی ایران معاصر توصیف می‌کنند. مشاهدات آنها به اوضاع و احوال دورهٔ قدیم نیز مربوط می‌شود. برای باطن‌گرایی فلسفی، رجوع شود به نوشته‌های لئواشتراوس، بویژه:

Persecution and the Art of Writing (Glencoe 1952); and *What is Political Philosophy? and Other Studies* (Glencoe 1959).

نمی‌کردند. (دست کم فلاسفه چنین نمی‌کردند؛ متکلمان از این جهت مبارزتر بودند.) زیرا اساطیر دینی را در حکم حقایق رمزی مفیدی برای استفادهٔ تودهٔ مردم جایز می‌دانستند و مباحثات دینی درمیان فلسفی‌اندیشان حکم تمرینهای فکری آمیخته با شوخی را داشت، نه برخوردهای فرسایندهٔ ایمان و اعتقاد. با کمال تعجّب این وسعت نظر با نحوه‌ای از شکاکیت همراه نبود. اندیشهٔ «تکافوءالادلّه»، به این معنا که ادعاهای متناقض ادیان و نظامهای عقیدتی به یک اندازه معتبر (یا بی‌اعتبار)اند، در میان روشن‌اندیشان و مخصوصاً متکلّمان رواج داشت.

شکاکیت مستعد آن بود که به سوی اقران خود، یعنی بدبینی و سُخره‌گری متمایل شود. حالتی از سُخره‌گری و استهزا غالب بود و به صورت تحقیر تمام مقدسات ـ که نخستین و مهمترین آنها خود بشر بود ـ جلوه‌گر می‌شد. در جمع ادیبان شاهد وجود صفاتی همچون عیاشی و سبکسری و هرزگی و میگساری و شهوترانی هستیم، رفتاری که در کلمهٔ «مُجون» (درشتی و گستاخی) تجسم یافته است. «مُجُون» ترکیبی غریب از لطافت و صفا به همراه خشونت و پستی است: شعر و شراب توأم با هزلی غیراخلاقی. ابن حجّاج شاعر یکی از سرایندگان باذوقی بود که به همین شیوه می‌زیست. وقاحت (سُخْف) شعر او دلیل اصلی شهرت آن در نزد عامّه بود. او در یکی از ابیات معروفش می‌گوید: «چون خانه باید آبریزگاه داشته باشد، شعر من نیز باید وقیحانه باشد.» البته «مُجون» و «سُخف» پدیدارهای تازه‌ای نبودند ـ نشانه هایی از آن را در فضای دور از سختگیری و تعصبات بغدادِ جهان وطن قرن [سوم/] نهم می‌توان یافت. اما نوع آن در دورهٔ مورد بحث ما شدید و زهرآگین است.[۲۲]

---

۲۲. ثعالبی، *یتیمةالدهر*، تصحیح م.م. عبدالحمید (قاهره ۵۸ـ۱۹۵۶)، ج ۳، ص ۳۵. متز با اشاره به نمونه‌های مؤثری از هرزه‌نگاری مانند آثار ابن حجّاج ادّعا می‌کند که مدافعان اصلی این نوع ادبی از حیث اصل و نسب مانند ابن راوندی ـ پسر یک یهودی به اسلام گرویده و مدافع «مُجُون» و زندقه ـ بودند (ص 258، یادداشت 6/ ترجمهٔ انگلیسی، ص 269، یادداشت 4 [در ترجمهٔ فارسی (یاعربی؟) این یادداشت حذف شده است، مقایسه شود با: ص ۳۰۵]). سَلَف واقعی و معنوی «مجون» به احتمال بسیار شاعر قرن سوم/ نهم ابونواس (متوفی میان سالهای ۸۱۳/۱۹۸ و ۸۱۵/۲۰۰) بود که به غلامبارگی و شرابخواری و سُخره‌گری دینی مشهور بود. رجوع شود به: زُهیری، *الادب فی ظلّ بنی بویه* (قاهره ۱۹۴۹)، ص ۲۴۸. زُهیری می‌گوید که «مجون» قرن [سوم/] نهم با قرن [چهارم/] دهم از این حیث تفاوت دارد که در دوره‌های اولیه عموماً آن را مذموم می‌شمردند، ولی در دورهٔ آل بویه از تأییدی وسیع و حتی رسمی برخوردار بود. همچنین رجوع شود به:
←

با اینکه اسلام دین زهد و رهبانیت نیست (هرچند صورتهای زاهدانهٔ تصوف از جملهٔ عمیقترین جلوه‌های آن است)، دست کم سختگیر است و شراب و موسیقی را حرام کرده است. در اسلام ریختن اشک ندامت و ترس از روز جزاست که به مؤمنان توصیه می‌شود و نه خنده و سبکسری. نقل است که پیامبر [ص] فرمود: «اگر شما آنچه را من می‌دانم می‌دانستید، کم می‌خندیدید و بسیار می‌گریستید.»[۲۳] جنبهٔ شهوانی و جنون‌آمیز زندگی که، محض نمونه، در دین یونانی به خوبی آشکار است بالنسبه منع می‌شود. اجتماع نقیضین، دیانت و سبکسری، در وجود یک شخص در دوران آل‌بویه تقریباً امری عادی بود. محض نمونه، متکلّم شیعی شریف رضی، نقیب علویان، مجموعه‌ای از اشعار [پسندیدهٔ] ابن‌حجّاج استاد «مُجُون» را گردآوری کرد و با مرثیه‌ای به عزای مرگ او نشست.[۲۴] ثعالبی از رفتار منافقانهٔ قضاتی که همپیالهٔ مهلّبی وزیر بودند ابراز انزجار می‌کند. او یاد می‌کند که ابن قُریعة و ابن معروف و قاضی تنوخی و دیگران که هریک شیخی صاحب‌جاه بودند هفته‌ای دو شب در مجلس بزم وزیر شرکت می‌کردند. آنها حشمت و وقار خویش را کنار می‌گذاشتند و به عیاشی (خلاعة) و میگساری می‌پرداختند و چون صبح در می‌رسید به همان هیأت و وقار و حشمتی بازمی‌گشتند که شایستهٔ شیوخ بزرگ بود.[۲۵] ابوحیان توحیدی که همواره مراقب ضعف

→

G. E. von Grunebaum ,"Aspects of Arabic Urban Literature Mostly in the Ninth and Tenth Centuries," *Al - Andalus*, 20(1955):259-81.

۲۳. این حدیث در میان صوفیان زاهد، بویژه آنها که به «بکّائون» مشهور بودند، بسیار شایع بود. رجوع شود به:

A. Schimmel , *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill 1975), p. 31 .

قرآن «سُخف» را مذموم می‌شمرد (حجرات، ۱۱)، و بنا بر حدیثی مشهور پیامبر [ص] گریه را بر خنده ترجیح می‌داد؛ رجوع شود به:

A. J.Wensinck, *A Handbook of Early Muhammeden Tradition* (Leiden 1960),p. 250.

وقار و متانت که در مفهوم «حلم» بیان می‌شد محمود بود؛ رجوع شود به:

Ch. Pellat ," Seriousness and Hummour in Early Islam," *Études*,VIII.

۲۴. ابن خلّکان، *وفیات‌الاعیان*، [تصحیح محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره ۱۳۶۸/۱۹۴۸، ج ۱، ص ۴۲۷] ترجمهٔ م. دوسلان (پاریس و لندن ۷۱-۱۸۴۲)، ج ۱، ص 449؛ متز، *تمدن اسلامی* (*رنسانس اسلامی*)، ص 269/259 [/ترجمهٔ فارسی، ج ۱، ص ۳۰۵].

۲۵. ثعالبی، یتیمة، ج ۲، ص ۳۷-۳۳۶. ابوبکر محمد بن عبدالرحمان بن قُریعه از قضات برجسته بود، ←

بشر در برابر اغوای نفس است پیوسته بر ریاکاری و نفاق زاهدان و عالمان خرده می‌گیرد. او اعضای برجستهٔ مجلس ابوعبدالله بصری متکلّم را به غلامبارگی متهم می‌کند. شهادت مستقلی وجود دارد که اشتیاق به پسران را فساد بارز علما ذکر می‌کند. در ۹۶۱/۳۵۰ منصب قاضی‌القضات بغداد به شخصی که متهم به غلامبارگی و هرزگی و میگساری بود به مزایده واگذار شد.[۲۶]

توحیدی وصف می‌کند که چگونه بزرگان بغدادی در بزم آوازخوانی قیان و مغنیان به طرب درمی‌آمدند (*امتاع*، ج ۲، ص ۱۶۵). او از قضات و سایر مقامهای قضایی و صوفیان و شاعران و متکلمان نام می‌برد و در میان این افراد قاضی القضات ابن معروف نیز وجود دارد. گفته‌اند که واعظ صوفی ابن سمعون از صدای یک مغنی به نام ابن بهلول محظوظ می‌شده است. شخصی مشهور به المعلم غلام حُصری شیخ صوفیان آواز همین ابن بهلول را پس از ادای نماز جمعه در صحن مسجدی شنید. (جای شگفتی نیست که ابن حجّاج شاعر عضو همین گروه است. توحیدی به روابط صمیمانهٔ این شاعر با یکی از قینه‌ها و همچنین شوهر او اشاره می‌کند.) گفته‌اند که بیخود شدن ابوعبدالله بصری در برابر یک مغنّی سبب دوری گزیدن واسطی متکلم از او شد. ابوسلیمان منطقی نیز شیفتهٔ آوازخوانیِ جوانی‌باذوق از موصل بود. این جوان مردم را از زاهد و موقّر، فرومرتبه و بلند مرتبه با نگاههای زیبا و تبسّم و گفتار دلربا و نظربازی و عشوه‌گری شرمنده و مفتون می‌ساخت.[۲۷]

→

متوفّی ۹۷۷/۳۶۷؛ رجوع شود به:

H. Busse, *Chalif und Grosskönig* ; *Die Buyiden im Iraq (945-1055)* (Beirut 1969) ,pp. 204 , note 9 , and 503;

بغدادی، *تاریخ بغداد* (قاهره ۱۹۳۱/۱۳۴۹)، ج ۲، ص ۲۰-۳۱۷، ابن خلّکان، *وفیات*، ج ۳، ص ۹۳. عبیدالله بن احمد بن معروف از ۹۷۱/۳۶۰ تا ۹۷۳/۳۶۳ قاضی‌القضات بغداد بود؛ Busse، ص 76-275 . ابوالقاسم تنوخی پدر ابوعلی محاسن تنوخی، مؤلف *نشوار المحاضرة*، بود. دربارهٔ ابومحمد مهلّبی وزیر، که از سال ۹۵۶/۳۴۵ در خدمت امیر معزالدوله بود، رجوع شود به: فروتر، ص ۹۶.

۲۶. متز، *تمدّن اسلامی*، ص 213 / 223 [/ترجمهٔ فارسی، ص ۲۵۳] . در خصوص غلامبارگی علما، رجوع شود به: زُهیری، *ادب*، ص ۲۶۶.

۲۷. ابوالحسین بن سمعون، عارف و واعظ حنبلی، متوفّی ۹۹۷/۳۸۷؛ بروکلمان، *GALS*، ج ۱، ص 360؛ سزگین، *GAS*، ج ۱، ص 667. ابوالحسین (حسن) حُصری، واعظ صوفی، متوفّی ۹۸۱/۳۷۱؛ ابن جوزی، *المنتظم* (حیدرآباد ۵۸-۱۳۵۷/ ۳۹-۱۹۳۸)، ج ۷، ص ۱۱۱-۱۱۰. در خصوص ابوعبدالله بصری ←

به‌یقین این اجتماع ضدّین ـ دیانت و دنیویت، روحانیت و نفسانیت ـ فقط به همین دوران یا محیط اسلامی محدود نمی‌شود، به طوری که هر خوانندهٔ، محض نمونه، اثر بوکاتچو این نکته را تصدیق خواهد کرد. این اجتماع ضدین در دورهٔ مورد بحث ما در برابر زمینه‌ای از سُخره‌گری و یأس مشابه با آنچه در *دکامرون* بوکاتچو توصیف شده اظهار می‌شد و به نمایش درمی‌آمد.

نمونه‌های انسان آرمانی. آرمانهای انسان فرافکنیهای آرزوهای بنیادی جامعه‌اند. در اینجا بویژه سه نمونهٔ آرمانی در عصر رنسانس اسلامی ـ فیلسوف و فرمانروا و ندیم ـ مدّنظر ماست.

فیلسوفان زندگی فلسفی آرمانی را در کناره‌گیری از اجتماع می‌دیدند. تصویر فیلسوف آرمانی بدین لحاظ زیر تأثیر تصویری بود که زندگینامه‌های عربی به پیروی (از این حیث) از زندگینامه‌های رواقی و کلبی عهد قدیم از سقراط زاهد خلوت‌نشین عرضه کرده بودند. ابن سُوار در رساله‌ای کوتاه دربارهٔ زندگی فلسفی از آرمانی بودن زندگی آرام توأم با گوشه‌گیری و آسایش سخن می‌گوید. او به فلاسفه توصیه می‌کند که یا همچون دهقانی شریف کسب معاش کنند یا (به بهترین وجه دیگر) حمایت امیری را طلب کنند.[۲۸]

→

متکلّم، رجوع شود به: فروتر، ص ۲۵۵ به بعد. درخصوص تصوف حنبلی، رجوع شود به:
G. Makdisi ," The Hanbali School and Sufism," in *Actas IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos* (Leiden 1971), pp. 71-84.

۲۸. محض نمونه، رجوع شود به: ابوبکر رازی، *السیرةالفلسفیة*، تصحیح پاول کراوس (*رسائل الفلسفیة*)، قاهره ۱۹۳۹، ص ۱۱۱ـ۹۷؛ و همچنین:
" Raziana I," *Orientalia*, N. S. 4(1935): 300-34 ; A. J. Arberry ," Rhazes on the Philosophical Life," *Asiatic Review* , 45(1949):703-13 ;
همچنین در: *Aspects of Islamic Civilzation* (New York 1964), pp. 120-30. رازی در سخن از شیوهٔ اولیهٔ زندگی سقراط، روایتی کلبیانه از سقراط زاهد به دست می‌دهد. همچنین رجوع شود به مقدمه‌هایی بر بخشهای راجع به فیثاغورس و سقراط در *مختارمن کلام الحکماء الاربعة الاکابر*، ترجمه (انگلیسی) و تصحیح دیمیتری گوتاس، ص63 و 85. گوتاس ارتباط این متون را با *صوان الحکمة* مورد بحث قرار می‌دهد (جایی که عبارات سقراط لفظ به لفظ آمده و به حنین بن اسحاق نسبت داده شده است) (تصحیح بدوی، ص ۲۵ـ۱۲۴). ابن ندیم در فهرست به سقراط لقب زاهد می‌دهد. ابن ندیم، *الفهرست*، تصحیح گوستاوفلوگل (لایپزیک ۷۲ـ۱۸۷۱)، ص ۲۴۵؛ ترجمهٔ انگلیسی:
←

تقرّب به قدرت آشکارا نعمتی بود نه چندان بی‌عیب، وله و علیه «اصطناع» (نعمت‌پروری) اظهار عقیده فراوان بود. و البته بودند فیلسوفان و دانشمندان برجسته‌ای که دعوت به دربارها یا کشیده شدن به آن محیطها و سایر موارد سازش با دنیا و تسلیم شدن به وسوسه‌های آن را ردّ می‌کردند.

فیلسوفان از تنهایی و مخاطرات زندگیِ برکنار از جریان معمول زندگی ابنای بشر آگاه بودند. سجستانی این عبارت را نقل می‌کند که «السابح فی بحرنا لاساحل له الاهو» (شناگر دریای ما جز خودش ساحلی ندارد).[۲۹] آنها می‌دانستند که زندگی توأم با تأمل و تفکّر ذاتاً ضدّ اجتماعی و بالنتیجه مخالف با کثرت است. ابوالحسن عامری در این مورد به معاینه درمی‌یابد که ترویج فلسفه مدافعان آن را در معرض خطر تعقیب و آزار و حتی مرگ قرار می‌دهد. شبح فرجام سقراط در این مورد یادآوری همیشگی بود.

فیلسوفان ضمن ستایش از نیکوییهای انزوا از ضرورت وجود سازمانی سیاسی و فرمانروایی عاقل و عادل نیز آگاه بودند. گفتهٔ ارسطو مبنی بر اینکه «انسان حیوانی بطبع مدنی است» ستایندگان بسیار داشت. این گفته (همراه با مضامین نو افلاطونی) یا به این معنا گرفته می‌شد که وجود اجتماع برای تأمین حداقل نیازهای انسان ضرورت دارد، یا از آن چنین استنباط می‌شد که انسان موجودی اجتماعی است که به معاشرت و دوستی با دیگران میل شدید دارد.

فیلسوفان زندگی فرمانروای گرفتار در سیاست را لایق زیستن نمی‌دانستند. آنها معتقد بودند که سلطان با به دست آوردن این جهان روح خویش را از دست می‌دهد. محض نمونه، این عقیده‌ای بود که سجستانی و اعضای مجلسش به هنگام خبریافتن از وفات عضدالدوله بیان کردند. نظر به مقتضیات متضاد فلسفه و سیاست، مفهوم افلاطونیِ «پادشاهِ فیلسوف» در مقام آرمان هم تحسین و هم به منزلهٔ امری ذاتاً متناقض

→

B. Dodge , *The Fihrist of al-Nadīm* (New York and London 1970), p. 590;

مبشّر بن فاتک، *مختارالحکم*، ص ۸۲، و دیگران نیز او را زاهد خوانده‌اند. در خصوص ابن سُوار رجوع شود به: فروتر، ص ۱۸۷ و بعد.

۲۹. سجستانی می‌گوید که ولینعمت او ابوجعفر بن بانویه، پادشاه سجستان، شیفتهٔ این گفتهٔ منسوب به ذیمقراطیس / دموکریتوس بود (*صوان الحکمة*، ص ۳۱۶). این کلام قصار در رسالهٔ منحول ارسطویی دربارهٔ رؤیا به نام ابوسلیمان (سجزی)نقل شده است؛ رجوع شود به:

H. Gätje, in *Studien zu Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam* (Heidelberg 1971), p. 134/135.

مذمّت شد. هنگامی که توحیدی این عبارت افلاطونی را برای ابن سعدان وزیر نقل کرد که مشکلات از میان نخواهد رفت مگر آنکه یا فلاسفه پادشاه شوند یا فرمانروایان درپی آموختن فلسفه برآیند (جمهوری ۴۷۳ج-د؛ *امتاع*، ج ۲، ص ۳۳-۳۲)، وزیر به این ضابطه اعتراض کرد، زیرا عقیده داشت که فلسفه را تنها شخصی دنبال می‌کند که از این جهان کناره می‌گیرد و خود را وقف جهان دیگر می‌کند؛ اما پادشاه نمی‌تواند از این جهان روی بگرداند، زیرا باید بر ساکنان آن حکومت کند، نیکبختی و رفاه آنها را تأمین و از ایشان دفع زیان کند، و معاشرانی دارد که باید با آنها همنشین باشد و بر کارشان نظارت کند.

هنگامی که مردان مستعد فلسفه به زندگی سیاسی قدم می‌*گذاشتند* (محض نمونه، ابن عمید وزیر) بناگزیر اصول فلسفی خود را زیر پا می‌گذاشتند. عملی نبودن آشتی میان مقتضیات زندگی توأم با تأمل و نظر با استلزامات اشتغال به سیاست، مستلزم تفکیک وظایف بود. نسبت اسکندر و ارسطو به صورت راه حلّی عبرت آموز برای رهایی از این دو شق نامطلوب درآمد. فرمانروای روشن‌اندیش و آموزگار فلسفه نمونه‌هایی آرمانی شدند. و سرمشق ارسطو و اسکندر به وحدت نظریه و تجربه، علم و عمل، تمثّل بخشید.

فیلسوفان مقصود نهایی انسان را سعادت (eudaimonia) می‌دانستند و بر این عقیده بودند که سعادت از رهگذر به کمال رساندن فضیلت و خاصّه از رهگذر به کار بستن عقل و خرد حاصل می‌شود. و همان سان که ارسطو در کتاب خود، *اخلاق نیکوماخوسی*، بیان کرده بود می‌گفتند که تحصیل این سعادت، یا کمال، امری الهی است. آنها این تحصیل سعادت را با تعابیر فلسفی خودشان اتّحاد عقل (جزئی) انسان با عقل (کلّی) الهی وصف می‌کردند. و غایت انسان را تحقق بخشیدن به خودش به منزلهٔ موجودی الهی ـ یا به قولی «الهی ساختن» او ـ می‌دانستند. انسان اهل فلسفه با برشدن و فراتر رفتن از اضطرابهای حس و ناآرامی عواطف و صعود به قلمرو بهجت‌انگیز عقل و الوهیت از تشویش دنیوی (قَلَق) نجات می‌یابد و به آرامش (سکینه) می‌رسد. زندگی توأم با نظر و تأمل صورتی عالی از گریز به عالم خیال بود.

تحصیل سعادت، یا کمال، توفیقی فردی است. اما فیلسوفان درست همان گونه که برآوردن نیازهای اصلی فرد را از ضروریات اجتماع می‌دانستند، دوستی را نیز وسیله‌ای برای تحصیل کمال نهایی می‌شمردند. فیلسوفان عصر مورد بحث ما مجالس برادرانه‌ای تشکیل می‌دادند که در آنها می‌توانستند به اتفاق در پی حقیقت باشند و از دانش و بصیرت بهره‌مند شوند. دوستی به مثابهٔ یک مرام و مسلک در این مجالس رواج یافت؛ این مسلک به انجمنهای قرن [سوم/] نهم باز می‌گردد.

فیلسوفان غالباً به نحوی متناقض‌نما از سلطان به عنوان مناسبترین شخص برای نیل به سعادت نهایی و کمال سخن می‌گفتند و معتقد بودند که او در میان افراد انسان از همه الهیتر است، زیرا مانند قوانین الهی بر جهان حاکم است. سجستانی در رسالهٔ خود، *فی الکمال الخاص بنوع الانسان*، عضدالدوله را پذیرندهٔ نور الهی و نیز فردی کامل و الهی وصف می‌کند که عقل او با عقل کلّ متّصل است.

دومین نمونهٔ آرمانی فرمانرواست. بعضی از فرمانروایان دورهٔ مورد بحث ما حالت «چندسویگی» یا «جامعیت»ی را که بورکهارت و دیگران در انسان عصر رنسانس (l'uomo univresale) یافته بودند، از خود بروز می‌دادند. سایر مردان عمل، افرادی ساده و ناهنجار و فاقد وقار و ظرافت فرهنگی بودند.

بنیانگذاران آل‌بویه مانند دیگر سربازان نیکبخت دیلمی (ماکان بن کاکی و مرداویج جیلی و قابوس بن وشمگیر) از مرتبهٔ سرهنگی به‌ریاست حکومتهای محلّی ترقّی کردند. اولین نسل امرای آل‌بویه (سه برادر به نامهای معزالدوله و رکن‌الدوله و عمادالدوله) صلابت و عصبیّتی را که ابن خلدون بعدها در بنیانگذاران خاندانها مشاهده کرد به نمایش گذاردند. در نسل دوم خشونتها به نرمی گرایید و عضدالدوله سرسختی اجداد خویش را با باریک‌بینی و دانش خود اعتدال بخشید. اما پسران او بیش از اندازه ظرافت یافته بودند و لذا صلابت کافی برای حکومت موفقیت‌آمیز را نداشتند.

امیران آل‌بویه سرداران سپاه بودند و پس از آن زمام حکومت را در دست گرفتند. آنها در مقام نخبگانی فرمانروا طبقهٔ کاتبان را که از آغاز دورهٔ عباسیان وظیفه‌ای اساسی را در جامعه به انجام رسانده بودند در خدمت خود گرفتند. اما وزیران یا کاتبان آنها غالباً از نظر قدرتِ شخصیت و هوش و استعداد مدیریت بر آنها تسلط داشتند. آنها نمونهٔ کامل مردان عمل و بحق از شخصیتهای قابل این دوران بودند. مسکویه در مدیحهٔ بلندبالایی ابوالفضل بن عمید را دانشپژوه فلسفه، با حافظه‌ای شگفت‌انگیز در شعر و مهندسی نابغه و هنرمندی زبردست و شاعر و سردار سپاه و مدیر وصف می‌کند. به پسر ابن عمید لقب «ذوالکفایتین»، صاحب قلم و شمشیر، داده بودند. وزیر معروف اسماعیل بن عباد ـ دولتمرد و سرباز و شاعر و متکلّم ـ لقب «کافی الکُفاة» (به منتها درجه با کفایت) را به شایستگی گرفته بود. اینها مردانی بودند که می‌توانستند در روز مالیاتها را محاسبه یا سپاهیان را رهبری کنند و هنگام شب در مجالس بزم اشعار عاشقانه از بر بخوانند و دربارهٔ نقد ادبی به بحث بپردازند. مباهات آنها به سبک ادبی و قدرت سیاسی خودشان به یک اندازه بود.

ندیمان جایگاهی در حدّ واسط میان روشن‌اندیشان و مردان عمل داشتند. کاتب دیوان آموزگار، شاعر، مورّخ و ندیم بود و از مقاصد علمی و آمال فرهنگی روشن‌اندیشان و مردان عمل حمایت می‌کرد، و در عین حال در روش زندگی قدرتمندانی که در خدمت آنها بود نیز سهیم می‌شد. ولینعمتان وی از او انتظار داشتند که مطّلع و سرگرم‌کننده باشد؛ نامه‌هایش با اشاراتی عالمانه همراه و علم و تجربهٔ او در خصوص امور انسانی تا حدّ ممکن وسیع باشد. گنجینهٔ اطلاعات ندیم ممکن بود گزیده‌ای شیرین از احادیث نبوی تا اقوال حکمت‌آمیز فرزانگان یونانی و ایرانی و حکایات تاریخی و قطعه‌های ادبی و شعر و هزلیات را شامل شود. توحیدی ندیمی ناموفق بود-او از زیرکی و کاردانی لازم بهره‌ای نداشت - اما او با ثبت گفتگوهای متداول در مجالس درباری بر بصیرت ما نسبت به چگونگی این مجالس افزوده و در نتیجه خدمتی بزرگ انجام داده است.

۴. روحیات و ذهنیات حاکم بر این عصر

در ترسیم خطوط سیمای این عصر تا اینجا از فردگرایی و جهان وطنی و دیانت‌گریزی و دنیاخواهی و نمونه‌های آرمانی، با عطف توجّه به اعضای نخبهٔ جامعه، یعنی اقلیت مبتکر و خلاّق و نخبگان سیاسی سخن گفتیم. حال لحظه‌ای هم تودهٔ مردم را - آنهایی که رشتهٔ کلّی زندگی را به هم تافتند - بررسی می‌کنیم. در این نظر اجمالی از سرمشق مورّخان مکتب «روان‌شناسی تاریخی» پیروی می‌کنم که می‌کوشند «روحیات و ذهنیات» [mentalité] دوره‌ای معیّن، یعنی خاصّه‌های روانی و اجتماعی فراگیر آن را توصیف کنند. رابرت ماندرو در تحقیق خود دربارهٔ فرانسه در خلال دورهٔ «حکومت قدیم» [ancien régime] از «خصوصیاتی که همهٔ مردمان عصر در آن مشترک بودند» یا «ویژگیهای مشترک در همهٔ روحیات و ذهنیات آن زمان» سخن می‌گوید.[۳۰]

در اینجا برخی از این ویژگیها را به طور مختصر بازگو می‌کنیم. ماندرو ابتدا بر ناامنی زندگی روزانه در نظر عامهٔ مردم تأکید می‌کند، مردمی که پیوسته با کمبود مواد غذایی مواجه بودند و ترس و گرسنگی دو یار ثابت آنها محسوب می‌شدند. ماندرو برای ترسیم نامطمئنی از زندگی توصیف [هیپولیت] تِن از انسان متوسطی را بازگو می‌کند که در خلال

30. R. Mandrou, *Introduction to Modern France 1500-1640 ; an Essay in Historical Psychology*, trans. R. E. Hallmark (London 1975), pp. 235-36.

دورهٔ «حکومت قدیم» زندگی می‌کرد: «عامهٔ مردم حکم شخصی را دارند که در دریاچه‌ای راه می‌رود که ارتفاع آب تا دهان او می‌رسد؛ با کمترین فرورفتگی کف دریاچه یا کوچکترین موج پایشان می‌لغزد و به زیر آب می‌روند و غرق می‌شوند.»[۳۱]

ناامنی زندگی و زیستن در لبهٔ پرتگاه بدبختی در حقیقت از خصایص جامعه‌های قدیم است که روبه رو شدن با آن در دورهٔ مورد بحث ما نیز جای تعجبی ندارد. مسکویه در توصیف قحطیی که در ۹۴۶/۳۳۴ در دوران امارت معزالدوله رخ داد رقّت‌بار بودن زندگی و بیم و هراس شدیدی را که چنین بلایایی به همراه دارد به خواننده منتقل می‌کند. او می‌نویسد: «امسال قحطی چنان بالا گرفت که دیگر نان یافت نمی‌شد و مردم مردگان و علف صحرا و لاشهٔ حیوانات را می‌خوردند.» آنگاه آدمخواری واقعی را وصف می‌کند، توده‌های اجساد بی‌کفن و دفن و مهاجرت مردم در میان جاده‌هایی که در آنجا از شدّت گرسنگی فریاد می‌زدند «گرسنه‌ایم، گرسنه‌ایم.»[۳۲] نکتهٔ اساسی برای فهم این دوران آن است که خطرهای آن و احساس عمیق ناامنی ناشی از گرسنگی و بیماریهای واگیردار و جنگ یا راهزنی ـ یعنی تهدیدهای دائمی و سرچشمه‌های وحشت و نگرانی ـ را احساس کنیم.

سوءِ تغذیهٔ مزمن و شایع و ناتوانی در مهار کردن محیط ناسازگار یکی از ویژگیهای مؤثر در روحیات «حکومت قدیم» بود که ماندرو آن را «حساسیّت بسیار زیاد خُلق و خو» یا «عاطفی بودن» می‌نامد. او این زیاده‌روی بیش از حدّ را در ترس از تاریکی و حیوانات وحشی و راهزنان و ستارگان دنباله‌دار و خسوف و کسوف و طاعون و بیماری و قحطی و نیز در امواج هراسهای کاذب جمعی در زمان شیوع بیماریهای واگیردار و جنگها و شورشهای دهقانی و آشوبهای شهری می‌بیند.[۳۳] لوسین فاور، پدر مکتب

---

31. Mandrou , p. 13.

۳۲. مسکویه، *تجارب الامم*، تصحیح و ترجمهٔ ه. ف.آمدروز و د. س. مارگولیوث (لندن ۲۱ـ۱۹۲۰)، ج ۲، ص ۹۶ـ۹۵ (متن)؛ ج ۵، ص 99 (ترجمه)؛ صفحه‌گذاری متن عربی کتاب در داخل متن ترجمه صورت گرفته است؛ لذا ارجاعات بعدی به متن تنها خواهد بود.

33. Mandrou, pp. 236-37.

مقایسه شود با توصیف ناامنی و وحشت، خاصه هنگام شب، و تضاد شدید میان زندگی روزانه و زندگی شبانه در امپراتوری روم:

Jerome Carcopino, *Daily Life in Ancient Rome* , ed. H. T. Rowell, trans. E. O. Lorimer (New Haven 1940), pp. 47-51.

←

«روان‌شناسی تاریخی» نیز دربارهٔ «تغییرپذیری شگفت‌انگیز عاطفی» و «سرعت در خشم و در محبّت» قرون وسطاییان سخن گفته است.[۳۴] فاور سخن یوهان هیزینگه را در مورد «روش زندگی خشن و پرجوش و خروش» در اواخر قرون وسطی نقل می‌کند. به گفتهٔ این مورخ بزرگ هلندی، زندگی چنان خشن و پرتضاد بود که «بویی آمیخته از خون و گُل»[۳۵] داشت. فاور از دوقطبی بودن نفرت و ملایمت و ترکیب بیرحمی وحشیانه با رقّت‌انگیزترین شفقت در خزان قرون وسطی سخن می‌گوید. چگونه می‌توانیم این واکنشهای افراطی را شرح دهیم؟ فاور علّت آنها را در تضاد شدید موجود در زندگی هر روزی (شب و روز و تاریکی و روشنایی)، در تغییرات شدید اقلیمی و در نامطمئنی کلّی زندگی می‌بیند؛ همان هنگامی که آتش‌سوزی می‌توانست در یک چشم برهم زدن روستایی را کاملاً ویران کند و قحطی و گرسنگی تهدیدی همیشگی بود. تزلزل محیط در سطح اجتماعی و روان‌شناختی به صورت تزلزل عاطفی درآمد.[۳۶]

در این دوره، در هر دو سطح فردی و گروهی، انسانها از حیث حساسیت عاطفیِ خُلق و خو مشابه دیده می‌شوند. افراد (بویژه فرمانروایان) مستعد ملایمترین عواطف و سخت‌ترین بیرحمی بودند. تغییر حال ولینعمتان نسبت به ندیمان خود رسوای عام و خاص بود. عضدالدوله نمونهٔ این اجتماع ضدین عاطفی در دوران مورد بحث ماست. او پادشاهی روشن‌اندیش و بافرهنگ بود که رقیبان خود را با خشمی وحشیانه مجازات

→

تأثیر محیط خصمانه ـ حیوانات وحشی و شبهای تاریک و سرد و ناسازگاری شدید طبیعی و مصایب و خشونت ـ در القای ناامنی و بدرفتاری در اذهان را مارک بلوک مورد تأکید قرار داده است: مارک بلوخ [=بلوک]، *جامعهٔ فئودالی*، [ترجمهٔ بهزاد باشی (تهران ۱۳۶۳)، ص ۳۴ـ۱۳۳] برای ترجمهٔ انگلیسی، رجوع شود به:

M. Bloch , *Feudal Society* , trans. L . A . Manyon (Chicago 1961), pp. 72-73.

34. Lucien Febvre ," History and Psychology," in *A New Kind of History and Other Essays*, ed. P. Burke, trans. K. Folka (New York 1973), pp. 8-9.

35. J. Huizinga , *The Waning of the Middle Ages* (Garden City 1956), p. 27. Febver ," Sensibility and History ; How to Reconstitute the Emotional Life of the Past ," in *A New Kind of History*, p. 16 .

36. Febvre ," History and Psychology ," p. 7.

یقیناً تزلزل عاطفی و زیاده‌روی محدود به جوامع گذشته نیست. در این خصوص رجوع به کتاب زیر شاید سودمند باشد:

Hedrick Smith , *The Russians* (London 1976) , especially pp. 134-37,143-44.

می‌کرد. ابن عمید و ابن عباد وزیر نیز در رفتار خویش لطافت فرهنگی را با بیرحمی غیرانسانی درآمیختند. بیرحمی تا حدودی همراه مقام جلوه‌گر می‌شد. اما منحصر به آن نبود. در سطح گروههای عامه امواجی از هراسهای جمعی شدید را در هنگام قحطی و شیوع بیماریهای واگیردار و شورشهای شهری و تهاجمهای خارجی می‌بینیم.

ماندرو پس از مسألهٔ حساسیت عاطفی، «خصومت اجتماعی» یا «تجاوزکاری اجتماعی» را ذکر می‌کند. این خصومت یا تجاوزکاری قطب مخالف به هم پیوستگی درون گروهی است. ماندرو توضیح می‌دهد که گروههای اجتماعی (بخش و طبقه و جامعهٔ جوانان) تا حدّ بسیاری در اثر وجود احساسات خصمانه ایجاد شدند. با چنین دیدگاهی، به هم پیوستگی درون گروهی نوعی واکنش دفاعی در برابر تهدید خارجی است: یعنی صفوف به هم پیوستهٔ گروهی در برابر بیگانگان.[۳۷]

در دورهٔ مورد بحث ما خصومتهای اجتماعی و دینی و مذهبی در سطح وسیعی آشکار دیده می‌شود. شهر بغداد در نتیجهٔ برخورد گروههای رقیب ـ سنّیان، شیعیان و سپاهیان ترک و دیلمی، محلّه‌های باب‌البصره و کرخ ـ و نزاع میان مکاتب کلامی متخاصم (بهشمیه و اخشیدیه)، مشاجرات میان متکلمان و فیلسوفان و میان متکلمان و فقیهان و مناظرات میان طرفداران علوم اوایل و علوم عربی و مشاجرات میان نحویها و لغویها و مانند آن ویران شده بود. خصومتهای شهری، با درگیری سنیان و شیعیان، ترکان و دیلمیان، محلّه‌های رقیب و اعضای «انجمن‌بیداریِ» محلّی چنان از دست خارج شده بود که هنگام تهاجم سپاه روم شرقی (یزانس) به شمال بین‌النهرین در [۳۶۱/] ۹۷۲ و تهدید شدن خود پایتخت، واکنش مسلمانان به صورت ترس همگانی، بدگویی متقابل و نزاع گروهی بروز کرد و نه به صورت صفوفی به هم پیوسته علیه بیگانگان. به هم پیوستگی مسلمانان چندان نبود که بر خصومتهای فرعی فایق آیند.[۳۸]

ابوحیان توحیدی متکلمان را بویژه به سبب ستیزه‌جویی و تعصب طایفه‌ای‌شان نکوهش می‌کند. اما نمونه‌های دیگری از خصومت در خصوص مسائل خطیر و کم اهمیت را نیز برمی‌شمارد. او از مناظرهٔ روزافزون بصریها و بغدادیها در خصوص محاسن نسبی شهرهایشان و طرفداری متعصبانهٔ کف زنان مزدور در میان ساکنان بغداد برای هریک از دو پیک قهرمان سخن می‌گوید (مرعوش و فضل: یکی شیعه و دیگری سنّی،

37. Mandrou, pp. 237-39.

۳۸. همچنین رجوع شود به: متحده، *Loyalty and Leadership*، ص 67-158، و سایر مواضع، دربارهٔ دسته‌هایی که اساساً «وفاداریهای سلبی» آنها را به یکدیگر پیوند می‌داد.

این دو پیک در زمان معزالدوله در رساندن پیامی در فاصلهٔ میان بغداد و اصفهان با هم به رقابت پرداختند.) توحیدی در این خصوص لطیفهٔ مربوط به ابن معروف قاضی را نقل می‌کند. هنگام عبور قاضی از یکی از محلاّت بغداد، یکی از متعصبان محل دهنهٔ قاطر او را گرفت و پرسید که طرفدار مرعوشی یا فضل. ابن معروف از ترس فتنه‌انگیزی آن شخص از یکی از غلامان خود پرسید که در محلهٔ کدام یک از آن دویند تا بتواند پاسخی شایسته و دور از خطر بدهد. توحیدی در جای دیگری نیز مشاجرات بیهوده را فهرست‌وار بیان می‌کند و دربارهٔ جنبهٔ ابلهانه و جنون‌آمیز منازعات لفظی میان کاتبان و قضات و کاتبان محاکم و وزنه‌برداران و جوانان برهنهٔ مدعی فتوت، مشهور به «جوانمردیه»، و نیز مشاجره بر سر بصره و بغداد و رقابت فضل و مرعوش و مناظرات بر سر شایستگیهای شعرا از ابومحمد تُباتی شاهد می‌آورد.[۳۹]

ماندرو علاوه بر حساسیت عاطفی و خصومت اجتماعی، «احساس ناتوانی انسان در رویارویی با جهان طبیعی» را سیمای دیگری از روحیّات این عصر ذکر می‌کند. او می‌گوید که علّت این احساس ناتوانی، راز نفوذناپذیر طبیعت و توان بسیار محدود انسان در دستیابی به آن بود. به طوری که جهان نه به فهم درمی‌آمد و نه سلطه‌پذیر بود. این آگاهی از ناتوانی، آماده‌ساز قبول امور فوق طبیعی، تسلیم در برابر رؤیاهای پیشگویانه و دورآگاهی (تله‌پاتی) و تقارب امور طبیعی و فوق‌طبیعی شد، به طوری که حتی عقول مستعد در تمیز درست از نادرست و واقعیت از توهّم دچار مشکل بودند. در این اوضاع و احوال ضعفِ فکری و فنّی بود که انسانها آمادگی پناه بردن به تبیینهای دینی را یافتند.[۴۰]

نکتهٔ قابل‌توجه در این دوره، که در آن بی‌تردید تمایلی به امور اسرارآمیز دیده می‌شود، تفوّق نسبی هشیاری عقلی خاصّه در میان فیلسوفان و دانشمندان است. علوم خفیهٔ تکامل‌یافته در اواخر دوران باستان به جهان اسلام نیز منتقل شد و حتّی در میان روشن‌اندیشان طرفدارانی هم به دست آورد. علوم خفیهٔ برجسته، یعنی تنجیم و کیمیا در

---

۳۹. درخصوص مرعوش و فضل، محض نمونه رجوع شود به: ابن اثیر، *الکامل فی‌التاریخ*، تصحیح ک.ی.تورنبرگ (لیدن ۷۶-۱۸۵۱)، ج ۸، ص ۴۲۵. بوسه (*Chalif und Grosskönig* ، ص 406) خاطرنشان می‌سازد که فضلیهای سنّی و مرعوشیهای شیعی در اهواز و رامهرمز در محلاّت جداگانه زندگی می‌کردند. همچنین رجوع شود به: Mottahedeh ، ص 160. جوانمردیه همان اهل فتوّت‌اند. رجوع شود به:

F. Taeschner , *Zünfte und Bruderschaft im Islam* (Zurich 1979) , pp. 13,50-51.

40. Mandrou , pp. 239-42.

در خصوص نمودهای ماورای طبیعی و التفات به نشانه‌ها و رؤیاها و اوهام، رجوع شود به: بلوخ [=بلوک]، *جامعهٔ فئودالی*، [ترجمهٔ فارسی، ص ۱۴۰-۱۳۵/] ص 104-79.

سطح وسیعی رواج یافت و شهرت آن در آن دوره از محبوبیت آن در دورهٔ رنسانس ایتالیا کمتر نبود.[۴۱] اما جالب توجه اینکه، این علوم کاذب با وجود رواج، در مجالس فلسفی حالتی تدافعی داشتند یا دست‌کم مورد شک و تردید بودند. خواب و تعبیر آن در میان تمام طبقات اجتماعی اهمیتی والا داشت. فرمانروایان برای تأیید خاندان خود از رؤیاها همچون ابزارهایی توجیه کننده استفاده می‌کردند، یا از تعبیرهای مبنی بر موفقیت (یا شکست) در جنگ پیروی می‌کردند؛ فیلسوفان، بزرگان را در رؤیاهای خود می‌دیدند و تفأل را پدیداری خویشاوند با نبوّت می‌شمردند و این هر دو را به روشی تقریباً طبیعت‌گرایانه، یا می‌توان گفت روان‌شناختی، می‌فهمیدند. روشن‌اندیشان اغلب از تبیین دینی، نه برای جایگزینی آن به جای فهم علمی، بلکه به منظور پُرکردن رخنهٔ پدیدآمده به هنگام پیشی گرفتن از محدوده‌های علم کمک می‌گرفتند.

جامعهٔ «حکومت قدیم» نوعی انزوای اجتماعی را به نمایش گذارد که ماندرو آن را «کوچ نشینی» می‌نامد. می‌توان یادآور شد که دانشپژوهان و دهقانان و صنعتگران و سربازان و خانه‌به‌دوشان در روزگاری عشق به سفر داشتند که مسافرتها به گونهٔ هراسناکی مخاطره‌آمیز بود.[۴۲]

در این دوره سیر وسفرها تفنّن صرف نبودند، بلکه اغلب روش زندگی محسوب می‌شدند. بازرگانان با وجود تهدید راهزنان مسافتهایی طولانی را می‌پیمودند و دانشوران در طلب دانش سرتاسر قلمرو امپراتوری اسلامی را زیرپا می‌گذاشتند؛ ندیمان به دنبال ولینعمتانشان به گوشه و کنار جهان می‌رفتند. آمد و شد روشنفکران از اندلس به سوی شرق و از شرق به سوی غرب بسیار زیاد بود. تحرّک روشنفکران را تا حدودی می‌توان به جاذبهٔ دربارها و نیازهای مادّی نسبت داد؛ اما عواملی با جنبهٔ مادی کمتر نیز در کار بود، از قبیل کنجکاوی فکری، عطشِ تجربه‌های جدید و نیز بیقراری، بی‌ریشگی و اشتیاق به رها بودن یا فرار از زندگی نامطلوب. دسته‌های سرگردانِ آواره و مفلوک مشهور به بنوساسان، نمونه‌ای از " Wanderlust " («عاشقان سفر») در این دوره‌اند.[۴۳]

---

۴۱. رجوع شود به: W. Shumaker, *The Occult Sciences in the Renaissance* (Berkeley 1972).

42. Mandrou, pp. 208-18.

در خصوص کوچ‌نشینی، رجوع شود به: بلوخ، *جامعهٔ فئودالی*، [ترجمهٔ فارسی، ص ۱۱۸/] ص 63.

۴۳. در اثر زیر دربارهٔ بنوساسان بحث می‌شود:

C. E. Bosworth , *The Mediaeval Islamic Underworld ; the Banu Sasan in Arabic Society and Literature* (Leiden 1976).

توحیدی کوچ‌نشینی نمونه بود. رفتار و زندگی بی‌قید و بند او نویسنده‌ای متأخر را به همقماشی او با بنوساسان متقاعد کرد. او در طلب حمایت ولینعمتان از درباری به دربار دیگر می‌رفت و در زیّ اهل تصوف و به همراه درویشان به سیر و سفر می‌پرداخت. او گاهی به این درویشان که بحق به «غربا» مشهور بودند اشاره می‌کند.[۴۴] غربای صوفی شهرها و بیابانهای دور و نزدیک را زیر پا می‌گذاشتند و درویشانی آواره بودند که غالباً تمیز دادن آنها از بنوساسان دشوار بود. غریب صوفی به معنایی مضاعف غریب بود: در معنای اول، او در این دنیا غریب (یا تبعید) بود و خانهٔ حقیقی او در عالم روح قرار داشت؛ و در معنای دیگر، او در جامعهٔ خود غریب بود. آوارهٔ بی‌ریشه مظهر عینی این غربت وجودی بود. بدیع‌الزمان همدانی در کتاب مشهور خود *مقامات* دربارهٔ این کوچ‌نشینی بیانی ادبی می‌آورد. بیان او ظاهراً ملهَم از سرمشق «سیّاح» نامی ابودُلَف خزرجی و امثال او بود. قهرمان *مقامات* همدانی و کتاب مقلِّد او حریری، آواره‌ای خانه‌به‌دوش بود، بدسگالی بی‌سلاح که محرّک او اشتیاقی تسکین‌ناپذیر به دیدن و تجربه کردن همه‌چیز است. شعار او شاید همان ادّعای ابودُلَف بوده است: «دنیا و آنچه در اوست از ماست، هم سرزمینهای اسلام و هم ممالک کفر».[۴۵] آوارگی دوره‌گرد را، در عمق، می‌توان جستجوی حقیقت یا اقدامی جسورانه برای افشای فریب و ریا تلقّی کرد. (البته این نکته یادآور رمانهای مربوط به ولگردان حادثه جوست.) درکنار این بی‌ریشگی و بیقراری «اشتیاق به موطن» (حنین‌الی‌الوطن) نیز دیده می‌شود. ابودُلَف در پایان *قصیدهٔ ساسانیهٔ* خود آرزو می‌کند که آوارگی او به پایان رسد و در موطن خودش آرام گیرد. توحیدی نیز اثری با همین مضمون نوشته است.[۴۶]

---

۴۴. مضمون «غریب»، «بیگانه» یا «تبعیدی» مضمونی گنوسی است (محض نمونه، رجوع شود به: H. Jonas, *The Gnostic Religion* [Boston 1958], pp. 75-80) که وارد عرفان اسلامی شده است و در آثار عرفانی متفکرانی مانند ابن سینا و سهروردی مقامی والا دارد:

H. Corbin , *Avicenna and the Visionary Recital*, trans. W. R. Trask (New York 1960), pp. 16-28 , *et passim.*

45. Bosworth , p. ix , and p. 192 , line 21.

گذشته از ابودُلَف که در دو سفرنامه به شرح مسافرتهای خود پرداخت، عصر مورد بحث ما شاهد سیلی از نوشته‌های جغرافیایی بر اساس سفرها و مشاهدات وسیع بود؛ محض نمونه، اثر اسطخری (*المسالک و الممالک*) و کتاب ابن حوقل (با همین عنوان) و اثر مقدسی (*احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*).

46. Bosworth , p. 48;

←

۵. ریشه‌های شکوفایی فرهنگی

عصر رنسانس اسلامی دورهٔ قوّت فرهنگی و همچنین دوران فشار اقتصادی و آشفتگی اجتماعی بود، به عبارت دیگر، مجد و عظمت امپراتوری و شکوه و جلال فکری از یک سو و نابسامانی اقتصادی و اجتماعی از سویی. پادشاهان آل‌بویه و کارگزاران آنها مسؤول فساد و زوال آبادانی شهرها نبودند. علل ریشه‌ای این مسأله به روزگار پیش از زمامداری آنها مربوط می‌شود و این آثار در ایّام به قدرت رسیدن آنها بود که کاملاً ظاهر شد؛ با این همه، آنها موفق به مقابله با این موج نشدند و موقعیت از پیش بحرانی را بدتر کردند.

بغداد جمعیتی عظیم نزدیک به نیم میلیون تن داشت و وظیفهٔ دشوار تهیهٔ مواد غذایی و سامان بخشیدن به آبیاری و تدارک خدمات عمومی، حتی در بهترین اوضاع و احوال و گذشته از اوضاع آشفته‌ای که حقیقتاً وجود داشت خارج از حیطهٔ صلاحیت و مدیریت کارگزاران این شهر بود. پیش از روی کار آمدن آل‌بویه، این شهر بارها دستخوش آشوبها و کشمکشهای شهری شده بود. دوران آل‌بویه کم‌وبیش شاهد پدیدارهایی مشابه بود و تضاد عقیدتی میان سنّیان و شیعیان برجسته‌تر شده بود و سپاهیان دیلمی و ترک آل‌بویه به این اختلاف دامن می‌زدند. زندگی اساساً نامطمئن بود. عمّال حکومت و سربازان و حامیان خودگمارده مردمی را پوست می‌کندند که برای آنها مالیات و غارت و وجه الحمایه در حکم مصایبی وابسته به یکدیگر بود. در زیر نمای ظاهری عظمت امپراتوری، متجلّی در بناهای یادبود، جامعه‌ای بود که بر اثر مصایب از هم گسیخته بود و بار سنگین هزینهٔ زندگی را بر دوش می‌کشید و قحطی مکرر و بیماریهای واگیردار و جنگ آن را به محنت مبتلا ساخته بود. حکومت از مقابله با این اوضاع ناتوان بود. عضدالدوله این هرج و مرج فراگیر را تا حدّی فرونشاند. این بزرگترین فرمانروای دیلمی برای حفظ نظم و قانون با خشونت و حتی وحشیگری رفتار می‌کرد. او با ایجاد حکومتی مقتدر و با سازمان اطلاعات داخلیِ کارآمد موفق شد که سیر نزولی حکومت را (موقتاً) متوقف کند.

→

کیلانی، *ابوحیان توحیدی* (بیروت ۱۹۵۰)، ص ۵۵. یقیناً، ابوحیان نخستین کسی نبود که دربارهٔ مضمون حبّ وطن مطالبی نوشت. به طوری که کیلانی یادآور می‌شود، جاحظ قبل از ابوحیان کتابی با همین عنوان نوشته‌بود؛ همچنین رجوع شود به: پلاّ، "Ǧāḥiẓiana III"، ص 158 ، یادداشت 53، که از چاپ طاهرالجزائری (قاهره ۱۳۳۳) نقل قول‌می‌کند. البته این موضوع از ابتکارات جاحظ نبود. اما مضامین آوارگی و خانه‌به‌دوشی و حب وطن در دورهٔ مورد بحث ما تأثیر عاطفی خاصّی دارد.

وضع دشوار و سخت زندگی عامهٔ مردم در دورهٔ پس از درگذشت عضدالدوله را ابوسلیمان سجستانی با بلاغت وصف می‌کند. فیلسوف در کوششی از برای متقاعد کردن ابن سعدان وزیر به این نکته که پیشوایان سیاسی باید در رفتار با رعایای خویش بردبار و تحمّل شنیدن انتقاد از آنها را داشته باشند شکایتهای مردم از نظام حاکم را برمی‌شمرد (*امتاع*، ج ۳، ص ۸۸) : او می‌گوید که آنها از مداخله در امور زندگی و اموال خود شاکی‌اند و از برهم خوردن آرامش و مصادرهٔ اموال و محرومیت از احسان و بخشش و بیحرمتی به زنان خود ناراحت‌اند. آنها شکایت دارند که پولها تقلّبی و مالیاتها زیاد و داد و ستد کساد و سپاهیان و گزمگان مغرور و مساجد ویران و موقوفات تاراج و بیمارستانها متروک و دشمنان سرسخت و چشمان پراشک و سینه‌ها پرخشم و نابسامانی پایدار و شادی بر مردم حرام است (بگذریم از آنچه به سبب ترس از تازیانه به زبان نمی‌آورند.)

بدین ترتیب، شاهد نوعی تضایف سلبی هستیم. نابسامانی اجتماعی و اقتصادی و شکوفایی فرهنگی. این پدیدار تاریخیِ غیرمعمولی نیست. محض نمونه، رابرت س.لوپز مدلّل ساخته است که رنسانس اروپا با وجود عظمت فرهنگی خود دورهٔ مضیقهٔ اقتصادی بود. این اوضاع و احوال آشفتهٔ اجتماعی و اقتصادی را او بدین‌گونه وصف می‌کند : کشورهای پادشاهی و دولتشهرهای دورهٔ رنسانس در مواجهه با تورّم پیچیدهٔ این دوره «پول کاغذی یا برات» را اساساً برای تأمین هزینه‌های نظامی انتشار می‌دادند؛ با اقتصاد دستخوش تورّم ممکن نبود که بتوان هزینهٔ جنگی دائمی را تأمین کرد؛ مالیاتها بناگزیر افزایش می‌یافت؛ جنگ به ناچار قحطی و بیماری را در پی داشت که سبب کاهش جمعیت و کسادی اقتصاد می‌شد و راهزنان نواحی حومه و حتّی شهری را غارت می‌کردند.[۴۷]

لوپز در خصوص مقارنت درخشش فرهنگی و تنزّل اقتصادی چند تبیین به دست

---

47. R. S. Lopez ," Hard Times and Investment in Culture," in *The Renaissance* ; *Six Essays*, ed. W. K. Ferguson (New York 1962), pp. 29-54;

همچنین رجوع شود به:

R. S. Lopez and H. A. Miskimin ," The Economic Depression of the Renaissance," *Economic History Review* , 14(1961): 408-26;

و نقد چی پولا از این کتاب:

C. M. Cipolla ," Economic Depression of the Renaissance ? " *ibid.*,16(1963) : 519-24;

و پاسخهای لوپز و میسکیمین، ص 29-525.

می‌دهد. او به معاینه درمی‌یابد که رنسانس فاقد معیار شرافت مقبول در نزد همگان بود: طبقهٔ اشراف بر اثر انقلاب بازرگانی قرون وسطای علیا ضعیف شده بود و ثروت بسیاری از مالکان و بازرگانان و بانکداران از میان رفته بود و حکومتها بی‌ثبات شده بودند. به گفتهٔ او در این اوضاع و احوال فرهنگ انسان گرایانه «به صورت عالیترین نشانهٔ شرافت درآمد.» وانگهی، ثروتمندان نیکوکار به قیمت لطمه زدن به اقدامهای تجاری خود سرگرم کارهای فرهنگی شدند. محض نمونه، لورنزو دومدیچی شاعر موفق و ولینعمت هنرها در عین حال مدیر بی‌استعداد بانک نیز بود.

عصر رنسانس اسلامی دستخوش بحران شدید اقتصادی ـ تورم روزافزون و افزایش مالیات و ته کشیدن ذخایر کشاورزی و قحطی و کاهش جمعیت و بازارهای کساد ـ بود. این عصر، زمان هزینه‌های اسرافکارانهٔ دولت در زمینهٔ بنای امپراتوری و قشون نیز بود. این قشون از برای جنگ و کشورگشایی و تسلط بر مردم بومی گردآوری می‌شدند. هرچه ناآرامی بیشتر افزایش می‌یافت نیاز به سربازان و گزمگان بیشتر ـ و لذا احتیاج به درآمد مالیات افزونتر ـ می‌شد؛ و هرچه مالیات هنگفت‌تر، مردم نافرمانتر و الخ.

پس چگونه می‌توانیم شکوفاییِ همزمان علوم و هنرها را توضیح دهیم؟ آیا در غیاب (همانگونه که در رنسانس اروپایی) سایر معیارها بود که فرهنگ انسانگرایانه «عالیترین معیار شرافت» شد. شاید. اگرنه *عالیترین* معیار، دست‌کم در زمانی که سایر معیارها از قبیل اصل و نسب متزلزل شد، به صورت معیاری تردیدناپذیر درآمد. در روزگار ترقّی سریع، هنگامی که سرهنگان به امیری می‌رسیدند و کاتبان به وزارت، اعتبار و حیثیت از هالهٔ دانش به عاریت گرفته می‌شد. امرا و وزرای آل‌بویه در جلال برخاسته از فرهنگ در پی مشروعیت بخشیدن به قدرتی بودند که با زور به چنگ آورده بودند.

دلیل دیگر برای شکوفایی فرهنگی در عین نابسامانی اجتماعی و اقتصادی، رقابت درکسب شهرت و افتخار بود. توسعهٔ سریع مراکز ولایات و دربارهای محلّی آنها (شیراز و ری و اصفهان و همدان) به این رقابت و در نتیجه به پیشرفت علوم و هنرها کمک کرد.

وجود ارتباط شخصی مستقیم میان ولینعمت و نعمت‌پرورده در فرهنگ درباری سبب تقویت فضای خلاّقیت بود. نفوذ اساسی فرمانروا در برانگیختن خلاقیت و ابتکار هنری در وجود معاصرانی که بسیاری از آنان به نحوی قابل درک در مدایح خود این مضمون را مطرح می‌کردند به ندرت از میان می‌رفت. محض نمونه، ابن عمید وزیر در نامه‌ای به عضدالدوله با برشمردن عللی که فرهیختگان برای تنزل علوم و فنون به دست می‌دهند، چنین نتیجه می‌گیرد که لطمهٔ وارده به دست سلطانی نادان، اما نیرومند و

دارای سلطنتی طولانی را با هیچ چیز نمی‌توان قیاس کرد و فقط با عطایای فرمانروایی عاقل و عادل چون «امیروالامقام» (عضدالدوله) این زیان جبران می‌شود.[۴۸]

اگر چنانکه لوپز مدعی است، در رنسانس اروپایی مشغولیتهای فرهنگی نیرو و استعداد را از امور دنیوی منحرف کرده باشد، چنین مطلبی را نمی‌توان به طور کلّی دربارهٔ دورهٔ مورد بحث ما گفت. شاید رفتار اقتصادی نخبگان حاکم آل‌بویه، از یک سو به تنگنای اقتصادی و از سوی دیگر به نحوی با نیکبختی فرهنگی مربوط باشد: همان انگیزه‌ای که فرمانروایان (از قبیل عضدالدوله) را به ایجاد کاخها و باغهای مجلّل واداشت، نیز آنها را برآن داشت تا دانشوران و ادیبان را برای زینت بخشیدن به آن مکانها بدان سوی کشند. تبذیر و گشاده‌دستی هم درگسترش فوق‌العادهٔ فرهنگی این عصر و هم در وضع بحرانی اجتماعی و اقتصادیی که در نهایت به زوال آن انجامید تأثیری بسزا داشت. تن‌آسانی غالباً کار دشوار و هرروزی نظارت مدیرانه بر امور مملکتی را تحت‌الشعاع *قرار می‌داد*. غفلت از آبراهه‌ها و سدها و شکست در فراهم آوردن آب آشامیدنی و آبیاری و جلوگیری از جاری شدن سیل اموری مصیبت‌بار بود. همچنین دیوان‌سالاری دولت و سپاه (دو تکیه‌گاه حکومت آل‌بویه) جنبهٔ تحکّم‌آمیز و غارتگرانه یافت و مدیرانشان آنها را بی‌مهابا به حال خود رها ساختند. این شالودهٔ دیوان‌سالاری و وابسته به قدرت هم اساس قدرت و هم منشأ ویرانی آن بود.

اگر تسامح و تساهل روشن‌اندیشانهٔ طبقهٔ حاکم نبود، امکان نداشت که عصر رنسانس اسلامی در عصر آل‌بویه رخ دهد. محض نمونه، سجستانی در ستایش از فضای ایجاد شده در دوران حکومت عضدالدوله، در پایان رسالهٔ *فی‌الکمال الخاص بنوع الانسان* می‌نویسد که این پادشاه «سزاوار آن است که تمامی خلق و خاصّه اهل دانش و فرهنگ او را تمجید و برای بقای ملک او دعا کنند، زیرا آنها را تقویت کرده، گفتارشان را منزلت بخشیده و بند از زبان ایشان برداشته تا هریک از آنها معتقدات فرقهٔ خویش را بدون تقیه ابراز کند و درنتیجه آشکار شود آنچه آنها ادّعا می‌کنند و معلوم شود آنچه بدان معتقدند و حق از باطل جدا شود و چنان امنیتی پدید آید که کسی با زبان تعصّب دینی به دیگری هجوم نبرد.»[۴۹]

تسامح و تساهل حکومت آل‌بویه را می‌توان به رویکرد شیعی این خاندان و طبقهٔ

---

۴۸. به نقل از ثعالبی، یتیمة، ج ۳، ص ۱۶۹.

۴۹. عبدالرحمان بدوی این رساله را تصحیح کرده و در پیوست چاپ خود از *صوان‌الحکمة* آورده است. در مورد این عبارات رجوع شود به صفحهٔ ۳۸۶ و فروتر، ص ۳۸۱ و بعد.

حاکم و متفکران برجستهٔ این عصر نسبت داد. البته، در قرون اخیر، تشیّع ناشکیبایی‌هایی نشان داده است، ولی در قرون اولیهٔ هجری تشیع (بیش از تسنّن) به روی نفوذ جریانهای بیگانه پنجره می‌گشود.[۵۰] محض نمونه، پذیرش فلسفهٔ نو افلاطونیِ مسیحی شده در مذهب اسماعیلیه به صورت امری طبیعی درآمد. تشیّع امامی، به واسطهٔ اعتقاد به امام معصوم، در نظر اوّل مستعد قبول عقلی نمی‌نماید، و حال آنکه به نحوی متناقض‌نما این اصل طرفدار مرجعیت (اقتدار) ظاهراً الهام‌بخش طرزفکرهایی آزاداندیشانه بوده است. اعتقاد به امامی معصوم، چه در قید حیات چه غایب از نظر، به معنای آن است که سایر منابع علم در معرض تردیدند. این طرز فکر (مخصوصاً در غیبت امام) شکاکیت را افزایش می‌دهد و میدان را برای برخورد آزاد اندیشه‌ها باز می‌کند. تبیین هرچه باشد، تضایف میان تشیّع حاکم و تنوع و غنای فرهنگی ظاهراً امری تصادفی نبوده است. و حنابلهٔ پاک‌دین (ارتودوکس) به نحوی قابل درک به یک اندازه مورد تنفر شیعیان و متکلمان و فلاسفه و زندیقان بودند.

عصر رنسانس اسلامی با اسلام چه نسبتی دارد؟ در کنار تسامح و تساهل حکومت شیعی می‌توانیم به معنایی وسیعتر از شیوهٔ تسامح و تساهل نهفته در خود اسلام یادکنیم. اندیشهٔ پیشرفت وحی که در قرآن از ویژگیهای ذاتی بعثت انبیا شمرده می‌شود به سایر دیدگاهها مشروعیت می‌بخشد: محض نمونه، ادیان یهود و مسیحیت باطل شمرده نمی‌شوند، بلکه دریافتهای ناقصی از حقیقت‌اند. لذا مسلمانان به سخنان پیروان آن ادیان گوش فرا می‌دادند و آماده بودند که دربارهٔ مسائل دینی بر مبنایی منصفانه و بدون تهدید به کیفر به بحث بپردازند. آنها با اعتماد به نفس و از موضع قدرت سخن می‌گفتند، زیرا اسلام دین مسلّط بود و قدرت و شمار پیروان و دامنهٔ قلمروش آن را از موقعیتی ممتاز برخوردار می‌کرد. اقتدار اسلام و نفوذ آن در افکار و قلوب پیروانش بردباری را

---

۵۰. تسامح نداشتن شیعیان در برابر غیرشیعیان را گولدتسیهر مورد تأکید قرار داده است:
I. Goldziher , *Introduction to Islamic Theology and Law*, trans. A. and R. Hamori (Princeton 1981), pp. 213-17.

اما غالب مثالهایی که گولدتسیهر نقل کرده مربوط به قرون اخیر است، هرچند برخی از ویژگیهای مربوط به تسامح قدیمتر است و در تفسیر شیعیان از شریعت ریشه دارد؛ محض نمونه، فقه شیعه ازدواج مرد مسلمان را با «زنان پارسای یهود و نصاریٰ» منع می‌کند* (مائده، ۵) و حال آنکه چنین ازدواجهایی از نظر اهل سنت جایز است. با این همه، تشیع در دورهٔ قدیم بیش از تسنّن گشاده‌نظری از خود نشان می‌داد.[* در فقه شیعه ازدواج با زنان اهل کتاب تنها به صورت موقّت جایز است. رجوع شود به: شهید اول، *اللمعة‌الدمشقیه*، قم۱۴۰۶ق، ص ۱۹۱ و بعد].

آسان می‌ساخت. البته بودند مؤمنانی که از جانب بیگانگان احساس تهدید می‌کردند و به تمام تفکرات و انحرافات آنها با بدگمانی می‌نگریستند. دورهٔ مورد بحث ما شاهد واکنش شدید حنابله نسبت به تشیع و تمام اشکال «بدعت» بود. وعّاظ حنبلی، به روش ساوونا رولا، مردم را به توبه و پیمودن راه پاک و بی‌آلایش اجداد پرهیزکارشان دعوت می‌کردند. حملات آنها به شیعیان سرچشمهٔ اصلی ناآرامی در شهر بغداد بود و سرانجام با تلقین حنابله مذهب اهل سنّت به حاکمیت بازگشت و به میان پردهٔ تشیع پایان داده شد.

یگانگی قلمروی عظیم در زیر لوای یگانهٔ اسلام به دانشوران اجازه داد تا در منطقهٔ فرهنگی یگانه‌ای از اسپانیا تا هند، از سواحل رود وادی الکبیر تا کرانه‌های رود گنگ به سفر بپردازند. امپراتوریها با اعمال قدرت و خشونت و بدون توسّل به اهل حلّ و عقد به چنگ آورده می‌شوند، و حال آنکه نتیجهٔ آن غالباً به سود خلاقیت و احساسات خویشاوندی و قرابت انسانی است.

شکوفایی فرهنگی عصر آل‌بویه دوام نیافت. هرآنچه انسانی است باید به پایان برسد، اما سؤال بر سر علّت آن است. شگفتی فرهنگیی که در پی فهم آن هستیم در خلأبه وقوع نپیوست؛ این شگفتی قسمت اعظم زندگی اجتماعی این دوره را تشکیل می‌داد. اما در تحلیل نهایی این شگفتی در انحصار اقلیّتی خلاّق بود ــ اقلیتی به یقین حایز اهمیت، لیکن قشری نازک در سلسله مراتب اجتماعی. این شکوفایی فرهنگی در زندگی اجتماعی و اقتصادی معاصر خود ریشه‌های عمیقی نداشت. از طرف دیگر، این رشد فرهنگی با اقبال سیاسی آل‌بویه سخت در ارتباط بود. لذا افول قدرت آنها مستلزم سقوط آن فرهنگی بود که زیر سرپرستی آنها شکوفا شد. منظور از این عبارات آن نیست که در قرون پس از آن خلاّقیت در خاورمیانه دچار رکود شد. ما نمی‌توانیم هنر و معماری و توفیقهای ادبی و دینی دوره‌های بعد را نادیده انگاریم. اما در عصر رنسانس اسلامی، سهم فرهنگ بومی در فرهنگ جهانی و نمایش وحدت در تمام جوامع عام و خاص کم‌نظیر بود. حاکمیت دوبارهٔ مذهب اهل سنّت که با حمایت سلجوقیان صورت گرفت و به میان پردهٔ شیعی آل‌بویه پایان بخشید تمثّل سرمشقی تکراری در تاریخ اسلام است که با تأکید مجدّد بر حفظ اشکال سنّتی به دوره‌های گشایش [openness] و قبول [اندیشه‌های بیگانه] پایان داده می‌شود.

فصل اول

آرایش صحنه: آغاز عهد آل‌بویه

۱. به قدرت رسیدن آل‌بویه

آل‌بویه در عراق و غرب ایران پس از دوره‌ای به قدرت رسیدند که شاهد تجزیهٔ امپراتوری عباسیان و از هم پاشیدن قدرت خلافت و گسترش کشمکشهای داخلی در بغداد بود.[۱] تا سال ۳۲۴/ ۹۳۵،ده سال پیش از ورود آل‌بویه به بغداد، امپراتوری اسلامی

---

۱. برای آگاهی کلّی دربارهٔ آل‌بویه، بویژه رجوع شود به: کلودکاهن، «آل‌بویه»،[*دانشنامهٔ ایران واسلام*، دفتر ۱، ص ۱۶۵-۱۵۴/] *دایرةالمعارف اسلام* (*EI*)،ج ۱،ص 57-1350. و همچنین:

J. C. Bürgel , *Die Hofkorrespondenz 'Aḍud ad- Daulas* (Wiesbaden 1965); Busse, *Chalif und Grosskönig* ; and " Iran Under the Buyids," in *CHIr* , IV , 250-304 ; M. Kabir , *The Buwayhid Dynasty of Baghdad (334/946-447/1055)* (Calcutta 1964).

زُهیری در کتابش، *الادب فی‌ظلّ‌بنی‌بویه*، از وضعیت فرهنگی تحقیقی روشنگرانه به دست می‌دهد. همچنین رجوع شود به:

Z. Mubārak, *La Prose Arab au IVe siècle de l' Hégire (Xe siècle)*(Paris 1931);

همچنین رجوع شودبه: *النثرالفنّی فی‌القرن الرابع* (قاهره ۱۳۵۲/ ۱۹۳۴). روی متحده در کتابش تحقیق تازه‌ای در خصوص ساختار اجتماعی این دوره به دست می‌دهد، رجوع شود به:

R. Mottahedeh , *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society.*

و همچنین رجوع شود به بررسی کاهن از کتاب بورگل، *Hofkorrespondenz*، در *Oriens*، ج ۲۰، ۱۹۶۷، ص 42-241 و بررسی بورگل از کتاب بوسه، *Chalif und Grosskönig*، در همان جلد، ص 41-339.

به حکومتهایی کوچک تجزیه شده بود که مسعودیِ مورّخ آن را به درستی با حکومت دیادوخی (ملوک‌الطوائف) پس از درگذشت اسکندر مقایسه کرد. عراق زیر سلطهٔ شدید اولین امیرالامراء، ابن رائق، بود و خلیفهٔ عباسی از قدرت اجرایی واقعی محروم شده بود. آل‌بویه به هنگام قیام خویش سرزمینهای فارس و ری و اصفهان و جبال را به زیر سلطهٔ خود در آورده بودند. کرمان زیر فرمان محمد بن الیاس بود. آل‌حمدان بر موصل و دیارات (دیار ربیعه و دیار بکر و دیار مُضر) فرمان می‌راندند. مصر و شام زیر سلطهٔ محمدبن طُغج الاخشید قرار داشت. مغرب و افریقیّه زیر فرمان فاطمیان بود. سامانیان در خراسان و ماوراءالنهر حکومت می‌کردند. نواحی اهواز و واسط و بصره را بریدیها زیر فرمان داشتند. قرامطه یمامه و بحرین را اشغال کرده بودند. طبرستان و جرجان زیر سلطهٔ دیلمیان بود. و در اندلس خاندان بنی‌امیّه به فرمانروایی ادامه می‌دادند. با وجود این از هم پاشیدگی، اندیشهٔ «مملکت الاسلام» همچنان برجای بود، یعنی امپراتوری متحد و گسترده‌ای از هند تا اقیانوس اطلس که مسلمانان می‌توانستند در سرتاسر آن زیر لوای یگانهٔ دین و قانون و فرهنگ و «شهروندی» به سیر و سیاحت بپردازند. خلافت عباسیان که رو به ضعف و ناتوانی سیاسی نهاده و تنها به صورت نشانه‌ای زنده از وحدت این امپراتوری بر جای مانده بود از جانب قدرتمندان محلّی برای تفویض قدرت به آنان زیر فشار قرار گرفت. اندوه مسعودی از ضعف اسلام و قدرت گرفتن رومیان و کاهش زیارت حجّ و غیبت جهاد، پس از دورانی که اسلام پیوسته با پیروزی مواجه شده بود، از همین بابت بود.[۲]

آل‌بویه، دیلمیانی از طایفهٔ شیردل‌آوندان ساکن در ارتفاعات گیلان در جنوب دریای خزر بودند.[۳] دیلمیان مردمانی متهوّر بودند که به سبب سرسختی چشمگیر و داشتن

---

۲. دربارهٔ تجزیهٔ «مملکت اسلام» به خاندانهای کوچک، رجوع شود به : متز، ص 2-1/4-1 . در ترجمهٔ عربی ابوریدة، ص ۲۱-۱۹ [/ ترجمهٔ فارسی، ص ۱۷ - ۱۳]، تقسیم امپراتوری اسلامی مفصّلتر شرح داده شده است. همچنین رجوع شود به: مسعودی، *مروج الذهب*، تصحیح و ترجمهٔ باربیه دومینار و پاوه دوکورتی (پاریس ۷۷-۱۸۶۱)، ج ۲، ص ۷۳، وقایع سال ۹۴۳/۳۳۲ (متز، [ترجمهٔ فارسی، ص ۱۷/] ص 4/4).

در خصوص مقایسه‌ای که مسعودی با حکومت خلفای اسکندر/ دیادوخی (ملوک الطوائف)انجام داده است، رجوع شود به:

T. Khalidi , *Islamic Historiography* ; *the Histories of Mas'ūdī* (Albany 1975) pp. 222 , note 1, and 136.

۳. در خصوص دیلمیان، بویژه رجوع شود به:

←

روح استقلال‌طلبی تندخویانه شهرت داشتند. آنها در قلاع کوهستانی خویش که از سوی جنوب سلسله‌جبال البرز راهشان را سدّ کرده بود، مستقر بودند. آنها در مقام سربازان مزدور در سپاه ایران خدمت کرده‌بودند. و در چنین هیأتی بود که رومیان با آنها روبه روشدند: پروکوپیوس (*De bello Presico,* I,14) آنان را قومی وصف می‌کند که هرگز مطیع پادشاهان ایران نبودند و فقط سربازانی مزدور بودند که در خدمت پیاده‌نظام به طرزی استثنایی عالی بودند. کلیفورد ادموند بازورث وظیفه و اهمیت آنها را از این جهت با مردم سویس در اواخر قرون وسطی و اروپای دورهٔ رنسانس مقایسه می‌کند.[۴] دیلمیان روستاییانی دامپرور، اما فاقد اسب بودند. آنها با اینکه پیاده‌نظام‌هایی ماهر بودند، برای سواره‌نظام چاره‌ای جز اتکا به ترکها نداشتند و این وابستگی عواقب اجتماعی و سیاسی دامنه‌داری داشت. دیلمیان بیباک که در برابر سلطهٔ حکومتهای هخامنشیان و ساسانیان سرسختانه ایستادگی کرده بودند، در مقابل حملات مداوم مسلمانان فاتح مدتها از خود پایداری نشان دادند. گفته‌اند که حجّاج، حاکم مخوف اموی، از دیلمستان نقشه‌ای تهیه کرد و به رؤسای آنجا نشان داد تا آنها را متقاعد سازد که مقاومتشان بیهوده است، زیرا اسرار مربوط به محلّ استقرار آنها افشا شده است. امّا آنها باخونسردی پاسخ دادند که نقشه ناقص است و سوارانی را نشان نمی‌دهد که از کوه محافظت می‌کنند.[۵]

پناهگاه مستحکم دیلمیان از ۷۹۱/۱۷۵ به‌تدریج پناهندگان علوی گریخته از آزار و

→

V. Minorsky, *La domination des Dailamites* (Paris 1932);

و از همو مقالهٔ «دیلم»، در *دایرةالمعارف اسلام*، تحریر دوم، ج ۲، ص 94-189.

4. C. E. Bosworth ," Military Organisation under the Būyids of Persia and Iraq ," *Oriens* , 18-19 (1967) : 147 (reprinted in *The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia* [London 1977] III).

5. Minorsky, *Domination*, p. 5.

اشاره به سواران، به طوری که مینورسکی معتقد است (ص 23، یادداشت 18)، بی‌وجه است زیرا سواره‌نظام نقطهٔ ضعف دیلمیان بود. با این همه، این بدان معنا نیست که آنها فاقد سواران بودند. قریب چهارهزار دیلمی، با وجود مقاومت در برابر نفوذ اسلام به سرزمین‌شان، به اسلام گرویدند ودر لشکرکشی‌ها و فتوحات مسلمانان شرکت جستند و سپس در کوفه مستقر شدند؛ رجوع شود به:

M. S. Khan ," The Early History of Zaydī Shī'ism in Daylamān and Gīlān, " *ZDMG* ,125 (1975):301;

و مقایسه شود با:

J. Fück ,*'Arabīya* ; *Recherches sur l ' histoire de la langue et du style arabe*, trans. C. Denizeau (Paris 1955), p. 15 , note 35.

ستم عباسیان را در خود جای می‌داد و تا سال ۸۶۴/۲۵۰ اینان در آنجا پایگاه مقاومتی ایجاد کرده بودند. یکی از علویان به نام حسن بن زید، الداعی الکبیر(متوفّی ۸۸۴/۲۷۰)، مذهب شیعه را در دیلمستان ترویج و حکومت مستقل علوی را در دیلم و گیلان تأسیس کرد. پس از حسن بن زید، برادرش ابوعبدالله محمد بن زید، الداعی الی الحق (متوفّی ۹۰۰/۲۸۷) جانشین او شد. امّا پس از مدتی سامانیان حکومت علویان را منقطع و مدّت سیزده سال سلطهٔ مذهب اهل سنّت را برقرار کردند. پس از این زمان، حسن بن علی مشهور به ناصرالأطروش (متوفّی ۹۱۷/۳۰۴) حکومت علوی را اعاده و از ۹۱۴/۳۰۱ تا ۹۱۷/۳۰۴ حکومت کرد. او مذهب زیدی را در میان اهالی دیلم و گیلان ترویج و قالبهای سازمان اجتماعی و سیاسی مرسوم را دگرگون و آن ناحیه را از حالت حکم شرعی «دارالحرب» (سرزمین کفر) خارج کرد.[۶]

از اوایل قرن سوم/ نهم داعیان اسماعیلی نیز از مرکز اصلی قدرت خود در ری به این منطقه روانه و مشغول فعالیت شدند.[۷] و رهبران دیلمی، اسفار بن شیرویه و مرداویج جیلی به دعوت آنها گوش دادند. (در دورهٔ بعد، حسن صباح و فداییان اسماعیلی او قلعهٔ الموت در سلسله جبال البرز و در مجاورت گیلان را پایگاه خود قرار دادند و از آنجا دست به حملاتی علیه سلجوقیان زدند.) دیلمستان مثال بارز حکومت واقتداری است که اسلام به آسانی در نواحی کویری و دشتها گسترد و نیز این امر که مناطق کوهستانی آشیانه‌هایی مناسب از برای مقاومت و دگراندیشی بودند. بنابراین، تعلق خاطر آل‌بویه به تشیع به منشأ دیلمی آنها مربوط بود.

از اوایل قرن [چهارم/] دهم، دیلمیان نفوذ به غرب ایران را عمدتاً به صورت سربازان مزدور و راهزنان مسلّح آغاز کردند. وانگهی، سرداران دیلمی (لیلی بن نعمان و ماکان بن کاکی و اسفار بن شیرویه و مرداویج بن زیار) موفق شدند سلسله‌های کوچکی تأسیس کنند. امّا نفوذ هیچ یک از این نیروهای منشعب دیلمی با نفوذی که آل‌بویه، بزرگترین خاندان دیلمی، در سمت غرب به دست آوردند قابل مقایسه نبود. این نفوذ به تقلید از روش هخامنشیان و پارتیان و ساسانیان بود.[۸]

سه برادر مؤسس آل‌بویه،پسران‌بویه ـ علی و حسن و احمد(که بعداً خلیفه المستکفی

---

6. Khan, pp. 301 , 303-05.

7. S. M. Stern, " The Early Ismā'īlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania , " *BSOAS* , 23 (1960): 59-60.

8. Busse , *Chalif und Grosskönig* , p. 601 ; Bosworth ," Military Organisation," pp. 143,146-47.

به آنان به ترتیب عمادالدوله و رکن‌الدوله ومعزّالدوله لقب داد)ـ سرهنگانی بودند که بازیگوشانه بیعت خود را از ولینعمتی به ولینعمت دیگر تغییر می‌دادند. محض نمونه، پس از شکست ماکان بن کاکی به دست مرداویج جیلی، آنها به جانب فاتح روی آوردند. مؤسس این خاندان ابوشجاع بویه، شخصی گمنام، ماهیگیر یا هیزم‌کشی تهیدست بود. بنابه قولی معروف، او در خواب دید که به شکل درختی سه تنه درآمده است که از آن آتش زبانه می‌کشد. معبِّری خواب او را نشانه‌ای از حکومت آیندهٔ سه پسرش تأویل می‌کند. این حکایت، نمونه‌ای از تدبیری مشروع است که مقصود از آن تقدّس بخشیدن به قدرت آل‌بویه بود.[۹]

بیعت موقتی پسران بویه با مرداویج جیلی اهمیتی تاریخی دارد. ظاهراً اندیشه‌های او در آنها، مخصوصاً در رکن‌الدوله که سالهای آغازین زندگانی را در دربار مرداویج سپری کرد، مؤثر افتاد.[۱۰] مرداویج بن زیار جیلی، مؤسس آل‌زیار در طبرستان و جرجان، در نهان اندیشه‌های ایران‌پرستانه داشت. او با ادّعای سلطنت اجدادی ظاهراً امیدوار بود که «دولةالعجم» را جایگزین «دولةالعرب» کند. وی قصد تصرّف بغداد و بر سرنهادن تاج جواهرنشان باشکوهی درتیسفون و در نتیجه تجدید حیات امپراتوری ایران را داشت. او همچنین برای خود سریری زرّین و منصّه‌ای بزرگ از طلا ساخت که در پای آن سریری سیمین پوشیده با قالی قرار داشت. در پایین پای سریر، صندلیهای بزرگ زرّین و سایر اثاثه چنان منظّم چیده شده بود که «اصحاب الاوزار» (صاحبان وزارت) بتوانند بر طبق مرتبه و مقام خود مستقر شوند و عوام جدا از آنها در فاصله‌ای دور ایستاده شاه را بنگرند و دور از تکلّف با یکدیگر نجوا کنند.[۱۱] پس از کشته شدن مرداویج به دست فوجهای ترک زیر فرمانش (۹۳۵/۳۲۳)، برادران بویه مستقلاً به تاخت و تاز پرداختند و لشکرکشی‌هایی کردند که نواحی فارس و کرمان وخوزستان را به زیر فرمان آنها درآورد. در همین هنگام قدرت سیاسی خلیفهٔ عباسی نیز با انتقال تدریجی آن به امیرالامراء پیوسته رو به زوال می‌رفت.

در دوران حکومت خلیفه الراضی (۲۹ـ۳۲۲/۴۰ـ۹۳۴) قدرت مؤثر به امیرالامراء

---

9. H. Busse ," The Revival of Persian Kingship under the Būyids ," D. S. Richards (ed.), *Islamic Civilisation 950-1150*, p. 58.

۱۰. رجوع شود به: Busse ," Revival," p. 57 ; and Bosworth," Military Organisation," p. 146.

۱۱. مسکویه، *تجارب الامم*، ج ۱، ص ۱۸ـ۳۱۷، وقایع سال ۹۳۴/۳۲۲ و بوسه،"Revival"، ص 52-53.

انتقال یافت و خلیفه صرفاً فرمانروای اسمی امپراتوری اسلامی باقی ماند.[۱۲] این نخستین مرحله از جریانی بود که در آن خلیفه پیشوای روحانی و امیرالامراء رهبر دنیوی حکومت اسلامی شد. منصب امیرالامراء پیوسته دست به دست می‌گشت تا آنکه آل‌بویه روی کار آمدند و به این اوضاع ثبات بخشیدند. نخستین امیرالامراء، ابن رائق (۹۳۶-۳۸/۳۲۴-۲۶)، به دست سردار سپاه خود ابوالحسین بجکم ترک (۹۳۸-۴۱/۳۲۶-۲۹) معزول شد. بجکم زمانی غلام ماکان بن کاکی و مرداویج جیلی بود و پس از آن در دوران امیرالامرائی ابن رائق به سمت فرماندهی نیرویی عظیم مرکّب از سربازان ترک و دیلمی منصوب شده بود. پس از برکناری بجکم از این منصب، دوره‌ای از آشفتگی آغاز شد که نشانه‌های آن عبارت بودند از مداخلهٔ بزیدیهای بصره و کورنکیج دیلمی و سپس به قدرت رسیدن مجدّد ابن رائق در ۹۴۱/۳۲۹. ابن رائق در ۹۴۲/۳۳۰ به فرمان امیرحمدانی موصل حسن بن عبدالله (ناصرالدوله) که امیرالامراء شده بود به قتل رسید. ناصرالدوله نیز به دست توزون ترک برکنار شد. پس از مرگ توزون در ۹۴۵/۳۳۴، ابن شیرزاد جانشین او شد. در این زمان احمد بن بویه (معزّالدوله) به صحنه آمد و منصب امیرالامرائی را در اختیار گرفت. او با پایگاههای قدرتی که در اهواز و بصره و واسط تأسیس کرد، و نیز با همپیمانی با بریدیها و حمدانیها و سپس برهم زدن این پیمانها، زمینه را برای چنین حرکتی مهیّا ساخته بود.

بدین ترتیب، خلفا به امیرالامراها متکی بودند و به دستور آنها منصوب و معزول می‌شدند. رفتار بی‌عاطفه با خلیفهٔ عباسی، بدعت آل بویه نبود، بلکه آنها فقط ادامه دهندهٔ آن بودند. المتّقی را امیرالامراء توزون در ۹۴۴/۳۳۳ کور و خلع کرد. جانشین او المستکفی را معزالدوله در ۹۴۶/۳۳۴ برکنار کرد. و جانشین او، المطیع، در ۹۷۴/۳۶۳، ناگزیر شد به نفع پسرش الطائع کناره‌گیری کند. و او را نیز بهاءالدوله در ۹۹۱/۳۸۱ از کار برکنار کرد. امّا خلیفه القادر که تا ۱۰۳۱/۴۲۲ تخت خلافت را در اختیار داشت، عزّ و شرف منصب خلافت را به آن بازگرداند. پسر او، القائم، در دوران زندگانی خودش شاهد از میان رفتن اقتدار آل‌بویه به‌دست سلجوقیان بود. بدین ترتیب، ورود خاندان بویه به بغداد پیامدی طولانی داشت. آنها در آغاز لقب امیر داشتند، امّا از هنگام حکومت رکن‌الدوله و پسرش عضدالدوله، مهمترین فرمانروای آل‌بویه، آنها را «مَلِک» نیز می‌گفتند.

---

۱۲. در خصوص مقتضیات و اهمیت انتقال قدرت از خلیفه به امیرالامراء، رجوع شود به :
D. Waines , " The Pre-Buyid Amirate ; Two Views From the Past ," *IJMES*,8 (1977): 339-49.

معزّالدوله، جوانترین این سه برادر، روز [۹ جمادی الاخر ۳۳۴/] ۱۷ ژانویهٔ ۹۴۷ وارد بغداد شد و دوازده روز پس از آن خلیفه المستکفی را بی‌هیچ تشریفاتی معزول کرد. این خلع با بیرحمی خاصّی همراه بود. معزّالدوله به تالاری که در آنجا المستکفی بر تخت نشسته بود وارد شد و دست او را بوسه داد. آن‌گاه دو دیلمی قدم پیش گذاشتند و در حالی که بلندبلند به فارسی صحبت می‌کردند دستان خود را به سوی خلیفه دراز کردند. او به تصوّر آنکه می‌خواهند دست او را بوسه دهند دستش را به پیش آورد. امّا آنها دستش را در چنگ گرفتند و او را به روی زمین درغلتاندند. سپس او را پیاده و کشان کشان تا قصر معزالدوله بردند و در آنجا او را توقیف کردند. و بدین سان به قول سخن نغز مسکویه «و بدین گونه ایام خلافت المستکفی به‌سرآمد».[۱۳] پسر المستکفی، المطیع‌للّه، را بر تخت خلافت نشاندند. اما معنای جزءِ نخست این لقب سلطنتی، المطیع، را مردم آن دوره نمی‌توانستند فراموش کنند. معزّالدوله با فرهنگ عرب بیگانه بود، لذا در ابتدای ورود به بغداد مترجمی طلب کرد (زبان بومی آل‌بویه از گویشهای شمال ایران بود). بدین ترتیب، و به گونه‌ای غیرمنطقی، پسر یک دیلمی بینوا و گمنام و از خانواده‌ای فرودست که تازه به اسلام گرویده بود، سرور خلیفهٔ عباسی ـ وارث خاندان پیامبر[ص] و «ظلّ‌الله» ـ شد.بزرگترین برادر، علی (عمادالدوله)، بر فارس حکومت می‌کرد و برادر دوّم، حسن (رکن الدوله)، ولایت جبال را زیر فرمان داشت.

کلودکاهن تصور آل‌بویه از قدرت موروثی و خانوادگی را تعریف کرده است (*دایرةالمعارف‌اسلام* (*EI*)، تحریردوم، ج ۱، ص 1355 [/*دانشنامهٔ‌ایران واسلام*، دفتر ۱، ص ۱۶۲]). می‌توان احتمال داد که این الگو میراثی از اجداد دیلمی آنها باشد. بیرونی گزارش می‌کند که سازمان اجتماعی سنّتی دیلمی با رسم نظارت شدید خانوادگی زیر نظر کدخدا شکل گرفته بود که ازحقّ ریاست بر خانواده برخوردار بود.[۱۴] سه حکومت اولیهٔ آل‌بویه را پیوندهای برادری آنها با هم مرتبط می‌کرد؛ امّا در نسلهای دوم و سوم این عصبیت خانوادگی اولیه رو به زوال نهاد وکشمکش بر سر قدرت امری عادی شد. مراکز عمدهٔ ولایات (وکرسیهای آنها) عبارت بودند از: عراق (بغداد) و فارس وکرمان (شیراز) و جبال (ری و اصفهان). اگر تصور آنها از قدرت امری موروثی و خانوادگی بود، زیربنای آن جنبهٔ نظامی و اداری داشت و به عبارتی نظامی و اداری بود.

---

۱۳. *تجارب الامم*، ج ۲، ص ۸۷، وقایع سال ۹۴۵/۳۳۴.

14. Minorsky, *Domination*, p. 4 ; " Daylam ," *EI*,II, 190 ;

بیرونی، *آثارالباقیه*، تصحیح ا. زاخائو (لایپزیک ۱۸۷۸، تجدید چاپ ۱۹۲۳)، ص ۲۲۴.

عصبیت برادران بنیانگذار تا اندازه‌ای مبتنی بر رسم رعایت ارشدیّت و احترام به بزرگترین برادر بود. در ۳۶۳/ ۹۷۳، هنگامی که معزّالدوله برادرش عمادالدوله را در ارّجان ملاقات کرد، در حضورش زمین ادب بوسید و از نشستن خودداری کرد. و به هنگام مرگ عمادالدوله که رهبری به رکن‌الدوله رسید، معزّالدوله نسبت به او ادای احترام و لشکری را به حمایت از او اعزام کرد. معزّالدوله برای پسرش بختیار(عزالدوله) وصیت‌نامه‌ای گذاشت و به او امر کرد که از عمویش رکن‌الدوله و پسرعموی بزرگش عضدالدوله اطاعت کند و هنگامی که عضدالدوله کوشید تا پسرعموی خود بختیار را سرنگون سازد، رکن الدوله در برابر اقدام پسرش سخت واکنش نشان داد، چندان که به حال سکته افتاد و افسردگی عمیقی به او دست داد که هرگز از آن بهبود نیافت.

آل‌بویه و سامانیان (رقبای سمت شرق آنها و حکمرانان خراسان و ماوراءالنهر) آن چیزی را در تاریخ جهان اسلامی پدید آوردند که ولادیمیرمینورسکی بحقّ «میان پردهٔ ایرانی» نامیده است، یعنی حکومتی در فاصلهٔ حکومت عربها که تا قرن [چهارم /] دهم دوام داشت و سلطهٔ ترکهاکه در قرن [پنجم /] یازدهم آغاز شد. زیاریان، ولینعمتان پیشین آل‌بویه، نیز کوشیده بودند که سنّتهای ایرانی را احیا کنند.امّا رویکرد ایرانی آل‌بویه بیشتر در فضای سیاسی آشکار است. زیرا در حالی که سامانیان ادبیات فارسی را اعتلا بخشیدند و مسؤول رنسانس فرهنگ ایرانی بودند، آل بویه بر نوزایی اندیشهٔ سیاسی ایرانی اصرار می‌ورزیدند.[15]

عصر آل‌بویه راکه صدوده سال به طول کشید می‌توان به سه دوره تقسیم کرد:(۱) دورهٔ آغازین ([۳۶۵-۳۳۳/] ۹۷۷-۹۴۵)؛ دورهٔ امپراتوری ([۴۰۰-۳۶۵/] ۱۰۱۲-۹۷۷)؛ و افول و سقوط امپراتوری ([۴۴۳-۴۰۰/] ۱۰۵۵-۱۰۱۲).[16] دورهٔ آغازین عبارت است از تحکیم قدرت به دست سه پسر بویه وانتقال آن به پسرانشان، بختیار(پسرمعزّالدوله) و عضدالدوله (پسررکن‌الدوله). چون عمادالدوله فرزندی نداشت، برادرزاده‌اش عضدالدوله در فارس جانشین او شد. دورهٔ امپراتوری با جلوس عضدالدوله بر مسند قدرت در بغداد شروع شد و باحکومت پسرانش، صمصام الدوله ([۳۷۵-۳۷۱/] ۸۷-۹۸۳) و شرف الدوله ([۳۷۷-۳۷۵/] ۸۹-۹۸۷) و بهاءالدوله [۴۰۰-۳۷۷/] ۱۰۱۲-۹۸۹) ادامه یافت. عضدالدوله پس از رفتن به بغداد، شیراز (کرسی

15. Busse," Revival, " pp. 47-48.

۱۶. تقسیم دوره‌ها بر اساس نظر بوسه، در *Chalif und Grosskönig* ، است.

ولایت فارس) را نیز همپایهٔ پایتخت حفظ کرد و در آنجا یک وزیر و یک قاضی القضات به کار گمارد. برادر عضدالدوله، مؤیدالدوله، جانشین پدرش در جبال (ری واصفهان) شد. پس از او برادر دیگرش فخرالدوله به حکومت رسید. عضدالدوله بی‌تردید برجسته‌ترین فرمانروای آل بویه بود که با رهبری او امپراتوری آل‌بویه به بیشترین حدّ قدرت و وسعت رسید، گرچه وحدتی که او ایجاد کرد پس از وفاتش از هم گسست و بروز اختلاف میان پسرانش آغاز سقوط این خاندان را رقم زد.

وزیران عمدهٔ آل‌بویه عبارت بودند از: ابوالفضل بن عمید، وزیر رکن‌الدوله و آموزگار عضدالدوله در فارس؛ پسرش ابوالفتح بن عمید، وزیر رکن الدوله ومدّتی هم وزیر مؤیدالدوله؛ صاحب اسماعیل بن‌عباد، وزیر مؤیدالدوله و بعد فخرالدوله؛ و ابوعبدالله ابن سعدان (وزیری که ابوحیان توحیدی در *الامتاع والمؤانسة* او را معرفی کرده است) که در خدمت صمصام الدوله، پسر عضدالدوله، بود. شخص شایان توجّه در تاریخ فرهنگی دورهٔ آغازین، ابومحمد مهلّبی، وزیر معزّالدوله است. بختیار، پسر معزّالدوله، فرمانروایی متزلزل بود و چندین وزیر داشت که هیچ یک توفیق چندانی نداشتند و مهمترین آنها ابوالفضل شیرازی و محمد بن بقیّه بودند. عضدالدوله بزرگترین فرمانروای آل‌بویه، کم اهمیت‌ترین وزیران (جای شگفتی نبود) را داشت.

۲. روابط و مناسبات آل‌بویه باخلفای‌عباسی

روابط و مناسبات آل‌بویه با خلفای عباسی وضعی پیچیده داشت.آنها با آنکه شیعی بودند به ساقط کردن خلافت عباسی مبادرت نورزیدند. زیرا ملاحظاتی عملی اتّخاذ چنین سیاستی را ایجاب می‌کرد. جمعیّت بغداد، و به طور کلّی عراق، و همچنین سپاهیان تُرک (سواره‌نظام ضروری و ملازم پیاده نظام دیلمیان) بیشتر سنّی بودند. لذا آل‌بویه ناگزیر بودند که میان گرایشهای شیعی و فشار اهل سنّت موازنه‌ای دقیق برقرار سازند. اصل «النّاس علی دین ملوکهم» (به لاتینی: cuius regio eius religio) در اینجا مصداق نداشت؛[17] زیرا آل‌بویه از احترام گستردهٔ مردم نسبت به مرجعیت خلیفه در عراق، و به طور کلّی در جهان اسلام، به مثابهٔ وسیله‌ای برای مشروعیت بخشیدن به قدرت خویش استفاده می‌کردند. آنها اجازهٔ رسمی حکومت را از خلیفه گرفتند. آنها که

17. Goitein , " Changes in the Middle East(950-1150)," in *Islamic Civilisation 950-1150,* p.18, ([گواتن] این ضرب المثل عربی را در خصوص امر متفاوتی نقل می‌کند).

غاصبان قدرت بودند برای برخورداری از مشروعیت، هرچند ناپایدار، به هالهٔ تقدس خلیفهٔ سنّی نیازمند بودند. آنها خود را محافظان خلیفه‌ای قلمداد می‌کردند که بازیچهٔ دستشان بود.

دلیلی دیگر نیز برای برکنار نکردن خلیفهٔ عباسی به نفع یک علوی برحق وجود داشت. چنین عملی قدرت خود آل‌بویه را تنزّل می‌داد، زیرا ناگزیر می‌شدند که از خلیفه‌ای علوی تبعیّت کنند. گفته‌اند که معزّالدوله فکر به خلافت رساندن یک علوی زیدی را به همین دلیل از سر بیرون کرد.[۱۸] امرای آل‌بویه، معزّالدوله و رکن‌الدوله و عضدالدوله، حتّی مدعیان علوی را توقیف نیز می‌کردند. تصور کلّی آل‌بویه از قدرت تصوّر «گونه‌ای حکومت مشترک عباسی و شیعی» بود.[۱۹] فرمانروای آل‌بویه دستور داده بود که نامش را بر سکّه ضرب و در خطبهٔ نماز جمعه پس از نام خلیفه ذکر کنند. بهتر است بگوییم که خلیفه فقط مَرجعیت روحانی خویش را بدون داشتن قدرت واقعی دنیوی حفظ کرد. او از داشتن وزیر محروم و نفوذش به انتصاباتی دینی برای سنّیان بغداد و نظارت (ناقص) بر امور خویش محدود شد. هنگامی که خلیفه الطائع کوشید، با جانبداری از بختیار در برابر عضدالدوله، در امور حکومتی مداخله کند با سرافکندگی شکست خورد. این حقیقت که خلافت در دوران حکومت عضدالدوله به نهایت ذلّت رسید امری تصادفی نیست.

جلوهٔ ظاهری انتقال قدرت از خلیفه به امیر، به شکل تمرکز نظارت و مدیریت سیاسی در «دارالمملکة» جدیدالتأسیس بغداد و برچیدن «دارالخلافه» پدیدار شد. شریعت خلیفه را موظّف می‌کرد که جهاد و دفاع از مسلمانان را رهبری کند و آل‌بویه نمی‌کوشیدند که او را از این امتیاز خاص محروم کنند، امّا او دیگر وسیله و استطاعت مالی انجام‌دادن چنین کاری را نداشت. وضع دشواری که خلیفه با آن مواجه بود، در اثنای بحران [۳۶۱/] ۹۷۲ آشکار شد که سربازان روم شرقی به شمال بین‌النهرین هجوم آوردند و بغداد را در معرض تهدید حملهٔ خود قرار دادند. وقتی که بختیار برای تأمین هزینهٔ جهاد به خلیفه روی آورد، وی پاسخ داد که این تکلیف فقط هنگامی بر عهدهٔ اوست که زمام امور دنیوی در دستش باشد؛ به واسطهٔ مقتضیات زمان، او فقط مبالغی ناچیز داشت که تکافوی نیازهای خودش را هم نمی‌کرد و این در حالی بود که حکومت

---

۱۸. کلودکاهن، «آل بویه»، [ترجمهٔ فارسی، ص ۱۵۵/] ص 1350.
۱۹. همان، [ترجمهٔ فارسی، ص ۱۵۷/] ص 1352.

دنیوی در دست بختیار و حکّام ولایات بود. بدین ترتیب، او مدّعی بود که جهاد و زیارت حجّ و دیگر امور تحت نظارت خلیفه هیچ‌کدام بر او واجب نیست؛ تنها امتیاز خاص او آن بود که نامش در خطبه ذکر شود. خلیفه خطاب به امیر گفت: «با این کار رعایای تو مطیع می‌شوند، و اگر می‌خواهی از این امتیاز خاص هم مرا محروم گردانی، من آمادهٔ پذیرفتن آن هستم و تمام «امر» (یعنی حکومت) را به تو وا می‌گذارم». آن‌گاه خلیفه ناگزیر شد که با فروش لباسها و سایر داراییهای شخصی خود مبلغ ۴۰۰٫۰۰۰ درهم فراهم آورد. اهالی بغداد و مسافران ولایات از این کار در شگفت شدند و شایع شد که دارایی خلیفه مصادره شده است. در این زمان بود که ابوالفضل شیرازی وزیر به منظور تأمین هزینه‌های جنگ بر اهل ذمّه مالیاتی سنگین وضع کرد و به ضبط اموال مسلمانان دولتمند پرداخت و جاسوسانی را برای کشف دفینه‌ها گسیل کرد.[۲۰]

تقسیم قدرت میان امیر وخلیفه به معنای جدایی شدید سپهرهای دنیوی و دینی نبود. تصور بر این بود که امیر با اتّکا به قدرت الهی و بااجازهٔ خلیفه حکومت می‌کند و خلیفه از وظایف غیردینی کاملاً برکنار نیست. نسبت بین امیر و خلیفه، به طوری که در عصر آل‌بویه برقرار بود، با نظم و ترتیب موجود در امپراتوری روم شرقی شباهت داشت که در آنجا امپراتور را نمایندهٔ خدا می‌دانستند و او با کلیسا رابطهٔ خاصی داشت و (از نیمهٔ قرن پنجم میلادی به بعد) اسقف قسطنطنیه تاج برسر او می‌گذاشت. فیلسوفان دورهٔ مورد بحث ما،متأثر از نظریه‌های روم شرقی و یونانی‌مآبی (نوفیثاغوری و نوافلاطونی) و ایرانی دربارهٔ سلطنت، بر منشأ الهی حکومت دنیوی تأکید می‌ورزیدند. با این همه، نوعی تقسیم قدرت وجود داشت. و شعار ایران قدیم مبنی بر اینکه «دین و سلطنت همزادند» در این دوره غالباً به زبان می‌آمد و به تحقق نیز رسیده بود. این تقسیم قدرت راه را برای نظامی (که بعداً ترکهای سلجوقی ادامه دهندهٔ آن بودند) هموار ساخت و بدین وسیله امیر(شاه، سلطان) فرمانروای مطلق و خلیفه مقامی تشریفاتی شد.[۲۱]

---

۲۰. مسکویه، *تجارب الامم*، ج ۲، ص ۳۰۸-۳۰۷، وقایع ۹۷۱/۳۶۱؛ رجوع شود به: فروتر، ص ۱۴۸.

21. J. M. Hussey, *The Byzantine World* (New York 1961) , p. 88.

درخصوص نظریهٔ فلسفی در باب سرشت الهی فرمانروا، رجوع شود به: فروتر، ص ۳۸۱. دربارهٔ این کلمهٔ قصار، محض نمونه، رجوع شود به :

A. K. S. Lambton ," Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship," *SI*,17(1962):96.

ابن سعدان وزیر این گفته را به نام امیرعضدالدوله نقل کرده است (*امتاع*، ج ۲، ص ۳۳)؛ رجوع شود به: فروتر، ص ۲۸۸.

۳. سیاست مذهبی آل‌بویه

آل بویه طرفدار کدام فرقهٔ شیعه بودند؟ معمولاً گمان می‌رود که آنان در اصل زیدی و پیرو عقیدهٔ شیعی مسلّط در موطن خویش بودند. می‌دانیم که معزّالدوله یکی از علویان به نام ابوعبدالله داعی را محترم می‌شمرد و او را نقیب علویان می‌نامید. و ابوعبدالله بصری، از زیدیان معتزلی، در بستر مرگ از او عیادت کرد و در بارهٔ اعتقاداتش با او به گفتگو پرداخت. معزّالدوله ممکن است که در اواخر عمر به تشیّع اثناعشری گرویده باشد؛ او در جوار قبور ائمهٔ اثناعشریان دفن شد. (هر چند روشن نیست که آیا این عمل مطابق آخرین خواستهٔ خود او، یا به ابتکار پسرش عزّالدوله بود.)[۲۲]

معزّالدوله سیاست آشتی مذهبی میان سنّیان و شیعیان را در پیش گرفت. او در اثنای آشوبهای مذهبی در ۹۶۲/۳۵۱ که اعلانهای دیواری سبّ صحابه، سنّیان را به خشم آورد، با مجاز شمردن اعلانهای دیواری کمتر گستاخانه جانب میانه را گرفت و گفت «خداوند ستمگران به اهل بیت [ع] از قدیم وجدید را لعنت کند». اینکه ستمگران چه کسانی‌اند منوط به تأویل خود شخص بود. با این همه، او شیعیان را در لعن معاویه صریحاً مجاز دانست. وزیر معزّالدوله، مهلّبی ([۳۵۱-۳۳۸/] ۶۳-۹۵۰)، نیز متمایل به طرفداری از شیعیان اثناعشری بود.[۲۳]

به قدرت رسیدن آل‌بویه بی‌گمان کشمکشهای عقیدتی را که پیش از این به وخامت گراییده بود شدیدتر کرد. نخستین مورد ناآرامی مذهبی، از جمله غارت محلّهٔ شیعه‌نشین کرخ، درتابستان ۹۴۹/۳۳۸ را سنّیان آغاز کردند و این در اثنای غیبت معزّالدوله از پایتخت روی داد.[۲۴] خشونتهایی حتی شدیدتر از این در ۹۵۲/۳۴۰ و بیشتر

---

۲۲. بصری در پاسخ به پرسشی دربارهٔ عمر و صحابهٔ پیامبر بر «سابقهٔ» آنها در اسلام تأکید ورزید و توضیح داد که عمر با یکی از دختران علی [ع] (ام‌کلثوم [س]) ازدواج کرده بود، خبری که امیر بی‌تردید از آن بی‌اطلاع بود. رجوع شود به: همدانی، *تکملة تاریخ الطبری*، تصحیح ا . ی . کنعان (بیروت ۱۹۵۸)، ص ۹۳-۱۹۲، وقایع سال ۹۶۶/۳۵۶. ابن‌جوزی، *منتظم*، ج ۷، ص ۳۹؛

Busse, *Chalif und Grosskönig* , pp. 421-22 ; R. Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaiditen* (Strassburg 1912),pp. 68-69.

23. Busse, pp. 421-22.

۲۴. دربارهٔ آشوبهای عقیدتی در این دوره، رجوع شود به:

Busse , pp. 422-23. H. Laoust ," Les agitations religieuses à Baghdād aux IVe et Ve siècles de L' Hégire," in *Islamic Civilisation 950-1150,* pp. 169-85.

لائوست آشوبهای مذهبی قرن پنجم / یازدهم را شرح می‌دهد. برای آگاهی از آشوبهای سالهای مذکور، ←

از این در ۹۵۷/۳۴۶ نیز رخ داد. در ۹۵۹/۳۴۸، آشوبها تلفاتی فراوان به بار آورد و به محلّهٔ باب الطاق در جانب شرقی (که بخشی از ساکنان آن شیعه بودند) نیز سرایت یافت و آتش‌سوزی ویرانی عظیمی را سبب شد. در ۹۶۰/۳۴۹، آتش اختلاف به دوسوی دجله نیز راه یافت. سال بعد مهلّبی باشدّت و قاطعیت رفتار کرد و سپاهیان دیلمی را برای اشغال مراکز ناآرامی گسیل کرد و برخی از بزرگان هاشمی و اعضای «احداث» (جنگجویان غیرنظامی [= آزادگان]) را به خوزستان و عمان تبعید کرد.

مهلّبی با مظاهر تصوّف و تشیّع غالی نیز با قاطعیت رفتار کرد. او دستور داد که گروهی از مردم به سبب عقیده به ربوبیت شخصی به نام ابن ابی العزاقر (رجوع شود به فروتر) و تجسّم [حضرت] علی [ع] و [حضرت] فاطمه [س] در مرد و زنی از گروه آنها، محبوس و مضروب شوند. این افراد به برکت شفاعت شخصی که معزالدوله را به تشیّع آنها متقاعد کرد از زندان رهایی یافتند. این وقایع مذهبی به مظاهر اجتماعی و مذهبی خاصّی مربوط می‌شوند که در اثنای دهه‌های [اول و دوم قرن چهارم /] دوم و سوم قرن دهم در بغداد به وقوع پیوست. حلاج که عقیدهٔ اتصال به ربوبیت و تأویل معنوی فرایض دینی، از جمله، حجّ را ابراز کرده بود در[۳۱۰/] ۹۲۲ اعدام شد و پیکرش را در باب‌الطاق به چوبهٔ دار آویختند. دوازده سال پس از آن (۹۳۴/۳۲۲)، دو کاتب به نامهای ابراهیم بن ابی عون و محمد بن علی شلمغانی (معروف به ابن ابی العزاقر) به فساد اخلاق و زندقه و اعتقاد داشتن به ربوبیت خود متهم شدند. آنها را ابتدا تازیانه زدند و سپس گردنهایشان را به زیر شمشیر فرستادند و پیکرهایشان را به چوبهٔ دار آویختند. بعدها یک بصری پیرو فرقهٔ عزاقریّه ادعا کرد که تجسّم شلمغانی و حامل ربوبیت است.[۲۵]

→

بویژه رجوع شود به: ابن جوزی، منتظم، و ابن کثیر، *البدایة والنهایة* (بیروت ۱۹۶۶)، ج ۱۱، ذیل وقایع همان سال.

۲۵. دربارهٔ عزاقریه، رجوع شود به: ابن‌اثیر، *کامل*، ج ۸، ص ۲۰-۲۱۶، وقایع سال ۹۳۳/۳۲۲؛ ابن‌کثیر، *بدایة*، ج ۱۱، ص ۱۷۹؛

Busse , p. 423 ; M. Canard ," Baghdād au IVe siècle de l' Hégire (Xe siècle de l'ère chrétienne)," *Arabica (Volume special publie à loccasion du mille deux centième anniversaire de la Fondation de Baġdād)*, 19 (1962):277-78 ; H. Laoust, *La Profession de foi d'Ibn Baṭṭa* (Damascus 1958) , p. xxxviii ; and L. Massignon, *La Passion de Ḥusayn Ibn Manṣūr Ḥallāj* (Paris 1975) , IV , Index , pp. 249-50.

در دوران به قدرت رسیدن آل‌بویه، امامیّه فرقهٔ شیعی مسلّط در عراق و ایران بود و اصول اعتقادی آن را مفسّران شاخص آن، کُلینی (متوفی ۹۴۱/۳۲۹) و ابن بابویه (متوفی ۹۹۱/۳۸۱) و شیخ مفید، همچنین معروف به ابن‌المعلّم (متوفّی ۱۰۲۲/۴۱۳)، به طرزی فعّال و نمایان تدوین کرده‌بودند. در حدود همین دوران بود که در پی غیبت صغرای امام دوازدهم [عج]، در ۸۷۴/۲۶۰ ، غیبت کبرای امام نیز آغاز شد (۹۴۱/۳۲۹).[۲۶] در این دوره بحث دربارهٔ مفهوم غیبت امام بسیار شایع بود. کلود کاهن بر این اعتقاد است که آل‌بویه از جنبهٔ سیاسی، تا آنجاکه در عمل مشروعیت خلیفهٔ سنّی را قبول داشتند، امامی بودند.[۲۷] اعتقاد به امام غایب برای آل‌بویه عقیده‌ای دلپسند بوده است، زیرا این اعتقاد آنها را قادر می‌ساخت که موقتاً خلیفهٔ عباسی را به رسمیت بشناسند و در عین حال خود اعمال قدرت کنند، بی‌آنکه ناگزیر از انتصاب یک مدّعی علوی باشند. اعتقاد به امام غایب برای شیعیان امامیه نیز مناسب بود و به آنان اجازه می‌داد که بیعت با امام خود را حفظ کنند و در عین حال حکومت امرای آل‌بویه را نیز قبول کنند. وفاداری به حکومت آل‌بویهٔ طرفدار تشیع به شیعیان امامی اجازه می‌داد که با پذیرفتن منصبهایی در ادارهٔ امور حکومت مقاصد خویش را پیش برند، بدان امید که از این راه نفوذ تسنّن را کاهش دهند و (شاید) سرانجام اسلام سنّی را براندازند.

معزّالدوله باوجود در پیش‌گرفتن سیاست آشتی اعتقادی ترویج رسوم شیعی را تأیید می‌کرد. مراسم یادبود عاشورای شهادت حسین بن علی [ع] (۶۸۰/۶۰) نخستین بار با عزاداری عمومی در روز دهم محرّم ۹۶۳/۳۵۲ برگزار شد. بازارها تعطیل و کسب‌وکار متوقف شد. زنان با گیسوان آشفته، چهره‌های سیاه کرده و جامه‌های ژنده به صورت دسته جمعی حرکت می‌کردند و با حالتی سوگوار بر سر و روی خود می‌زدند. (سوگواری اشکبار برای درگذشتگان یکی از رسوم سنّتی دیلمیان بود.) در ۱۸ ذیحجهٔ ۳۵۲ / ۷ ژانویهٔ ۹۶۴ همان سال روز غدیر خم را (روزی که بنا به روایات [حضرت] محمد [ص] [حضرت] علی [ع] را به جانشینی خود برگزید) با برپاکردن چادرهای آذین بسته و افروختن آتش و نواختن موسیقی و زیارت کاظمین (مرقد [امام] موسی کاظم [ع] و [امام] محمد تقی [ع]) جشن گرفتند.[۲۸] در بقیهٔ دوران حکومت معزالدوله و در اثنای

---

۲۶. دربارهٔ این دوران مؤثر در رشد تشیع اثناعشری، رجوع شود به:
E. Kohlberg ," From Imāmiyya to Ithnā- 'Ashariyya, " *BSOAS* , 39 (1976):521-34.

۲۷. کاهن،«آل بویه» ،[ترجمهٔ فارسی، ص ۱۵۶/] ص 1352.

۲۸. رجوع شود به ذیل وقایع سال ۹۶۳/۳۵۲ در: همدانی، *تکملة*، ص ۱۸۳ و ۱۸۷؛ ابن‌جوزی،

←

حکومت پسرش، عزّالدوله، نیز مجالسی به مناسبت این ایام برگزار می‌شد و واکنش خشونت آمیز سنّیان و بویژه حنابله را برمی‌انگیخت. در ۹۶۴/۳۵۳، در اثنای مراسم عاشورا شورشی پدید آمد. از سوی دیگر، سنّیان با پی‌بردن به تأثیر اجتماعی و روانی مراسم شیعیان و بالاخره در واکنش نسبت به اقدام آنان دو مراسم یادبود بدعت نهادند. آنها در ادامهٔ مراسم عاشورا (در ۱۸ محرّم) زیارت آرامگاه مصعب بن زبیر در ناحیهٔ مسکن را مرسوم کردند و هشت روز پس از عید غدیر خم، یوم الغار را به یادبود روزی که[حضرت] محمد [ص] و ابوبکر در سر راه خود به مدینه به غاری پناه بردند جشن گرفتند و همچون شیعیان مراسمی مذهبی برپا داشتند. این مراسم رقابت آمیز دلالتی نمودگارانه داشتند و نشانهٔ قدرت و کشمکشهای رقابت‌آمیز متعاقب آن بودند.[۲۹]

در دوران زمامداری عزالدوله تخاصمهای شهری میان شیعیان و سنّیان کاهش چندانی نیافت. (ظاهراً عزّالدوله از تشیع امامی جانبداری می‌کرده است. او در [۹۶۴/۳۵۳] در مقام حاکم موصل علیه زیدیها اقدام کرد و به دنبال آن ابوعبدالله داعی در مقام اعتراض بغداد را به قصد طبرستان ترک گفت.)به هنگام هجوم سپاهیان روم شرقی در [۹۷۲/۳۶۱] کشمکشهای مذهبی شدّت بیشتری یافت. محلهٔ کرخ را غارت کرده به آتش کشیدند. در [۹۷۳-۷۴/۳۶۲-۶۳]، در اثنای لشکرکشی عزالدوله علیه حمدانیان، تخاصمهای شهری بار دیگر در پایتخت درگرفت و در تابستان [۹۷۴/۳۶۳] سردار ترک سبکتگین با پشتیبانی سربازان ترک سنّی علیه امیرِ متّکی به حمایت شیعیان دیلمی سر به شورش برداشت.

عضدالدوله، جانشین عزّالدوله، با اقتدار بیشتری حکومت می‌کرد. بغداد کمتر دچار آشوب بود. وی مانع وعظ و خطابهٔ واعظان (قُصاص) هر دو فرقه شد و علویان صاحب نفوذ را به فارس تبعید کرد. کوششهای عضدالدوله برای آشتی مذهبی در کوششی شکل گرفت که او برای یکی کردن خاندان هاشمی و آل‌بویه از راه مزاوجت اختیار کرد. امّا خلیفه الطائع این طرح او را بی‌نتیجه گذاشت. در فارس، پایگاه قدرت عضدالدوله،

→

منتظم، ج ۷، ص ۱۶-۱۵؛ ابن‌اثیر، *کامل*، ج ۸، ص ۴۰۷؛ وابن کثیر، *بدایة*، ج ۱۱، ص ۲۴۳. همچنین رجوع شود به: Busse، ص 23-422.

29. G. Makdisi , *Ibn 'Aqīl et la résurgence de l' Islam traditionaliste au XIe siècle(Ve siècle de l ' Hégire)* (Damascus 1963) pp. 424-26.

اکثریت جمعیت سنّی بودند و اربابان دیلمی آنها بیشتر طرفدار امامیه بودند تا زیدیّه. هریبرت بوسه بر این اعتقاد است که حضور این همه سنّی بود که عضدالدوله را واداشت تا ابوبکر باقلاّنی متکلّم سنّی و اشعری مذهب معروف را برای تعلیم دادن به پسرش به شیراز دعوت کند.[۳۰] از ظواهر چنین برمی‌آید که عضدالدوله شیعهٔ امامی‌بوده‌است. در کتیبه‌ای نوشته شده به فرمان او در تخت‌جمشید، مورّخ ۹۷۴/۳۶۳، نام دوازده امام همراه با تحیّات مرسوم ذکر شده است.از سوی دیگر، یک خبر حاکی از آن است که عضدالدوله تهدید کرد که اگر شیعیان قم و کوفه صلوة التراویح * را (نمازی که در شبهای ماه رمضان ادا می‌شود) به جا نیاورند با آنان چون کفار رفتار خواهد کرد. عضدالدوله بامرمّت و نوسازی مرقد [حضرت] علی [ع] در نجف و [امام] حسین[ع] در کربلا تمایلات شیعی خود را ابراز کرد و پس از مرگ نیز در جوار مرقد علی [ع] دفن شد. در دوران شرف‌الدوله، زیدیها دوباره در صف جلو قرار گرفتند و زیدیهایی که به فارس تبعید شده بودند به بغداد باز گردانده شدند.

مهمترین توفیق شیعیان در عهد آل‌بویه اجازهٔ تظاهر علنی به عقایدشان، بدون نیاز به تقیّه، بود. در این دوره، تشیع امامی، بی‌آنکه مذهب رسمی حکومت اسلامی شود، مرسوم شد و ا شخاص بافرهنگی از جمله بازرگانان و دولتمندان و عمّال دولتی ساکن در محلهٔ کرخ و دارالحکومه و حتی در داخل محدودهٔ دارالخلافه را به خود جذب کرد. تشیّع امامی یاور سایر مذاهب شیعی نیز بود، از جمله فرقهٔ اسماعیلیه که در این دوران شخصیتهای ممتازی را شیفتهٔ خود کرده بود.[۳۱]

روی کارآمدن خاندانی شیعی مذهب و مقارنت یافتن آن با شکوفایی فرهنگ پُرمایه‌ای که صاحبنظران و وظیفه‌خواران آن غالباً از مسلمانان غیرسنّی یا غیرمسلمانان بودند امری اتفاقی نیست. وسعت نظری را که به این شکوفایی فرهنگی کمک کرد نیز می‌توان به ایرانی بودن اعضای این خاندان و نمایندگان آن نسبت داد. قبول فرهنگ ایرانی پیش از اسلام، نگرش مثبت نسبت به میراث فرهنگی سایر تمدنهای بزرگ قبل از

---

۳۰. بوسه، در ص 425، از بررسی ر. پارت ، (*Der Islam*، ش ۳۴ [۱۹۵۹] ص 213)دربارهٔ *کتاب التمهید* باقلاّنی، تصحیح ر. ج. مک کارتی (بیروت ۱۹۵۷)نقل قول می‌کند. پارت بر این گمان است که این اثر شاید کتاب درسی امیر بوده است.

* این نماز نافله را شیعه بدعت می‌داند، رجوع شود به : محمدحسن حرّعاملی، *وسائل الشیعه*، تصحیح عبدالرحیم ربّانی شیرازی، تهران ۱۳۹۶ ق، ج ۵، ص ۱۹۱.ـ م.

31. F. Gabrieli , " Imamisme et litterature sous les Buyides , " *Le Shī'isme Imāmite* ; *colloque de Strasbourg* (Paris 1970) , pp. 106-107.

اسلام را تقویت می‌کرد. محض نمونه، ابوعلی مسکویه یکی‌از دوستداران ایران، شیفتهٔ حکمت باستانی ایران و نیز حکمت سایر ملل باستان بود.(جای شگفتی نیست که مسکویه شیعی نیز بود.)

۴. میراث ملّی آل‌بویه

اصل و نسب ایرانی امرای آل‌بویه در شکل‌گیری آگاهی سیاسی آنها مؤثر بود و محیطی که ابتدا در آن به موقعیتی دست یافتند الهام بخش اساطیر و اندیشه‌های سیاسیی شد که در پرتو آنها راه سپردند. امرای آل‌بویه در نسل دوّم در زبان عربی تبحّر یافتند. امّا این امر دلبستگی آنها به میراث فرهنگی ملتشان را به نحوی محسوس کاهش نداد. کامیابی آل‌بویه و میان پردهٔ ایرانی همراه با آن در زمان حکومت عضدالدوله به اوج خود رسید. عضدالدوله سنّت قدیم شاهنشاهی ساسانی را احیا و امارت آل‌بویه را به سلطنتی واقعی تبدیل کرد.[۳۲] اندیشهٔ بازگرداندن سلطنت قدیم ایرانی ابتکار او نبود. سامانیان هم ادّعای اصل و نسب ساسانی داشتند و مرداویج زیاری خود را شاهنشاه تازه‌تولّدیافتهٔ ساسانی می‌دانست. (بااین همه، منصّهٔ زرینی که به تقلید از ساسانیان برای مرداویج ساختند، اسرافکاریی بود که عضدالدوله به خود اجازهٔ چنان کاری را نداد.) شاید در دربار مرداویج بود که رکن‌الدوله اولین بار به فکر احیای سلطنت فره‌مندی همانند سلسله‌های ایرانی قدیم افتاد. اندیشهٔ اعادهٔ شاهنشاهی ایرانی بر مدالی نقره‌ای که در ۹۶۲/۳۵۱ در ری ضرب شده منقوش است و در آن رکن‌الدوله همچون شاهنشاهان ایرانی تاج بر سر به تصویر کشیده شده و به خط پهلوی نوشته شده است که «فرّ شاهنشاه فزون باد».[۳۳] هر چند رکن‌الدوله نخستین امیر آل‌بویه بود که مدّعی سلطنت شد، امّا احتمالاً پسرش عضدالدوله بود که (ابواسحاق صابی را به تألیف *کتاب التاجی* هدایت کرد)نسب‌نامه‌ای جعل کرد تا نَسَب آل‌بویه را به فرمانروای ساسانی، بهرام گور، برساند. (اگرچه شاید جعل چنین نسب‌نامه‌ای پیش از آن در دربار رکن‌الدوله صورت گرفته است.) این اقدام

---

۳۲. دربارهٔ استفاده از مضامین ایرانی و اختیار کردن عنوان شاهنشاه از جانب نخستین امرای آل‌بویه، رجوع شود به :

Busse, *Chalif und Grosskönig* , pp. 174-80 ; and " Revival ," pp. 58-59 , 61-62.

33. G. C. Miles, "A Portrait of the Buyid Prince Rukn ad-Dawlah," *American Numismatic Society Museum Notes* , 11(1964): 283-93; Bürgel , *Hofkorrespondenz*, p. 22 ; Busse, *Chalif und Grosskönig*, p. 175.

پس از ورود فاتحانهٔ عضدالدوله به بغداد در [۳۶۷/] ۹۷۷ و بالاخره در [۳۷۲/] ۹۸۲، یعنی هنگامی که صابی کتاب را تکمیل کرده بود، صورت پذیرفت.[۳۴] نامهای دو تن از اجداد جعلی ـ فناخسرو و شیردل ـ نیز به خود عضدالدوله مربوط می‌شود؛ اولی نام خود او و دوّمی نام بزرگترین پسرش (شرف‌الدوله) است. کلمهٔ «شیر» در نامهای پنج تن از اجدادش در شجرهٔ نسب‌نامه دیده می‌شود. شیر نمودگار سلطنت ساسانی و در سنّت ادبی به نیای مشهور عضدالدوله، بهرام گور، مربوط بود.[۳۵]

رویکرد ایرانی عضدالدوله در لقب «امیرعادل» منقوش بر سکّه‌ای ضرب شده در شیراز، در ۹۶۱/۳۵۰، نیز آشکار است (عدالت یکی از فضایل بسیار ستودهٔ پادشاهان ایرانی بود).[۳۶] امّا لقبی که بیش از همه به ساسانیان اشاره دارد «شاهنشاه» فارسی /«ملک الملوک» عربی است. متنبّی، شاعر نامی عرب، در قصیده‌ای که در اثنای دیدار از دربار در جمادی‌الاول ۳۵۳/مهٔ ۹۶۵ در شیراز سرود از این لقب به صورت رسمی برای عضدالدوله استفاده کرد.[۳۷] مدالی که در ۹۶۹/۳۵۹ در فارس ضرب شده است، در هر

---

34. Busse ," Revival ," p. 62.

درخصوص نسب‌نامهٔ مشهوری که نَسَب آل‌بویه را به بهرام گور می‌رساند، رجوع شود به: ابن خلّکان، *وفیات*، ج ۱، ص ۱۵۵، که ظاهراً آن را می‌پذیرد. این مطلب را قبل از او، بیرونی در *آثارالباقیه*، ص ۳۸ با تردید بیان کرده بود. همچنین رجوع شود به:

Minorsky, *Domination* ,p. 9 and p. 24, note 30.

مضمون بهرام‌گور از این دوره است که در نقوش برجستهٔ ظروف موسوم به گبری دیده می‌شود. رجوع شود به:

E. Kühnel ," Die Kunst Persiens unter den Buyiden ," *ZDMG*, 106(1956): 85.

35. Busse ," Revival ," pp. 60-61.

36. Busse , *Chalif und Grosskönig* , p. 175 ; A. K. S. Lambton ," Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship ," pp. 91-119.

۳۷. ابن‌خلّکان، *وفیات*، ج ۲، ص ۸۳ـ۴۸۱، نقل می‌کند که دیدار متنبّی از شیراز در ۹۶۵/۳۵۴ فرصتی مناسب برای سرودن قصیدهٔ مدح‌آمیز معروفش بود. ه. ف آمدروز از مشاجره‌ای که جلال‌الدوله پس از ۱۰۳۰/۴۲۱ با اختیار لقب شاهنشاه به وجود آورد بحث کرده است. سابقهٔ چنین کاری تنها به سلفش، مشرّف‌الدوله، برمی‌گشت. رجوع شود به:

H. F. Amedroz ," The Assumpion of the Title Shāhanshāh by Buwayhid Rulers ," *Numismatic Chronicle* , Series 4 , vol. 5 (1905): 393-99.

همچنین رجوع شود به:

M. Kabir , " The Assumption of the Title Shāhanshāh by the Buwayhid Rulers ," *Journal of the Asiatic Society of Pakistan* , 4(1959): 41-48;

←

دو طرف، تصویر عضدالدوله را در حالی نشان می‌دهد که تاجی به شکل تاجهای اواخر دورهٔ ساسانی به سر دارد. روی مدال و در دو طرف سر این نوشته دیده می‌شود: «فرّ شاهنشاه فزون باد». و در پشت مدال این عبارت وجود دارد: «شاه بنّا خسرو عمرش دراز باد». بعلاوه، عبارت عربی «لا اله الا الله» و «محمد رسول‌الله» نیز روی مدال دیده می‌شود که بدین ترتیب ترکیب شعارهای اسلامی و ایران قدیم را نشان می‌دهد.[۳۸] عضدالدوله در ۹۷۳/۳۶۳ از اقامتگاه قدیم ساسانیان، تخت‌جمشید، دیداری نمادین به عمل آورد و به این مناسبت یادبودی نوشت که در آن لقبش شاهنشاه و تاج‌الملّة است. روی سکّه‌ای که در ۹۷۵/۳۶۵ در عُمان ضرب شده نیز لقب «سلطان عادل» دیده می‌شود. او در ۹۸۰/۳۷۰ و در اوج دوران زندگیش رسماً لقب «شاهنشاه» را اختیار کرد و با وجود توهین صریح بودن این لقب نسبت به خلیفه آن را آشکارا بر سکه‌ها ضرب کرد. عضدالدوله، در ۹۸۰/۳۷۰، هنگام بازگشت از همدان قاصدی به نزد خلیفه فرستاد تا ورود پادشاهی را که همچون یکی از پادشاهان بزرگ پیشین و مانند خسروان ساسانی است، و از این حیث باید گرامی داشته شود، به او خبر دهد وخلیفه را ملزم به شتافتن به استقبال از او کند.[۳۹]

هنگامی که خلیفه در ۹۷۷/۳۶۷ عضدالدوله را رسماً به سمت امیرالامرائی منصوب کرد، این انتصاب نوعی تفویض قدرت نبود، بلکه (دست کم درنظر عضدالدوله) همچون نوعی تنفیذ و مسح شاهنشاهان ایران قدیم به دست موبد محسوب می‌شد. برخی جزئیات مراسم این نظر را تأیید می‌کند که این مراسم دقیقاً همان تنفیذی بود که عضدالدوله، با الهام از منابع ادبی و آثار باستانی، در نظر داشت. بدین سان «مُلک» و «خلافت» عملاً از یکدیگر جدا شدند و فقط ممکن بود که با اتّحاد این دو خاندان به

→

و تحقیق جامع ویلفرد مادلونگ:

" The Assumption of the Title Shāhanshāh by the Buyids and ' The Reign of Daylam (Dawlat al-Daylam)'," *JNES* , 28 (1969): 84-108,168-83.

38. M. Bahrami ," A Gold Metal in the Freere Gallery of Art ," in G. C. Miles (ed.) , *Archaeologica Orientalia in Memoriam Ernst Herzfeld* (Locust Valley , N. Y. 1952) , pp. 5-20, and plates I and II.

39. Busse , *Chalif und Grosskönig* ,p. 176.

این حادثه را ابن‌جوزی در منتظم، ج ۷،ص ۱۰۴ ،نقل کرده است؛ رجوع شود به: بوسه،"Revival" ، ص 62 و فروتر، ص ۳۷۲.

وحدت برسند. عضدالدوله کوشید که با ازدواج دخترش با خلیفه الطائع به این مقصود نایل شود، امّا توفیق نیافت.[۴۰]

۵. بغداد در دوران حکمرانی آل‌بویه

در تمام جهان شهری نبوده است که از جهت وسعت و عظمت یا تعداد علما و بزرگان با بغداد برابری کند. تمایز میان خواص و عوام، و نیز وسعت نواحی و امتداد مرزها و شمار بسیار عمارات و کاخها، به تمیز دادن بغداد از سایر شهرها کمک می‌کند.[۴۱]

بغداد درنیمهٔ قرن چهارم و اوایل قرن پنجم / نیمه و اواخر قرن دهم، در اوج قدرت آل‌بویه، از نظر رشد شهری به حدّ اعلای خود رسید و درگردابی از تنزّل وضع اجتماعی واقتصادی گرفتار شد. قاهره (پایتخت خلافت فاطمیان، تأسیس در[۳۵۹/] ۹۶۹) در اوایل قرن پنجم / اواخر قرن دهم بود که از مرکز خلافت عباسیان سبقت گرفت.[۴۲] بغداد همچون سایر شهرهای اسلامی، موجودیتی کاملاً یکپارچه نیافته بود، بلکه حالت شهری مرکزی داشت که متشکّل از محلّه‌هایی با ویژگی بسیار نامتجانس بود. حتّی اگر محله‌ها در کشمکش دائمی هم نمی‌بودند، آن گونه که در باب البصره و کرخ بود، باز حالتی مجزّا و خودبسنده داشتند و هریک دارای بازارهایی برای فنون و کسب و کار مربوط به خود بودند. و به قولی «وحدت شهر جای خویش را به همبستگی ناحیه‌ای یا گروهی داده» بود.[۴۳] و اینکه بغداد (به طور کلّی به منزلهٔ شهری اسلامی) مجموعه‌ای از

---

40. Busse ," Revival ," pp. 62-64.

۴۱. از خطیب بغدادی، به نقل از:

J. Lassner, *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages* (Detroit 1970), pp. 108-09.

42. Canard , " Baġdād au IVe siècle de l' Hégire ," p. 267.

و رجوع شود به:

Cl. Cahen , " Baġdād au temps de ses derniers Califes ," in *Baġdad* (*Arabica* , 9 [1962]), p. 295.

همچنین، به طور کلّی، رجوع شود به:

S. Sabari , *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque 'abbasside IXe - XIe siècles* (Paris 1981).

این کتاب را پس از نوشته شدن فصل حاضر (از همکارم) دریافت کردم.

43. X. de Planhol ," The Geographical Setting ," *CHI* ,II , 456.

مقدّسی جغرافیدان از زوال عظمت بغداد شِکوه می‌کند، بر انزوا و ویرانی آن تأسف می‌خورد و از عظمت ←

محلّه‌ها و حومه‌های نامتجانس و فاقد شهرداری یا مقامهای اجرایی مسلّط بر تمام امور و محروم از روح شهر باشد، امری عادی تلقّی شده بود. با اینکه ممکن است چنین باشد، امّا البته احساس غرور محلّی وجود داشت و اهالی بغداد از ذکاوت و تفوق فکری خویش بر بیگانگانی دم می‌زدند که بیگانه‌هراسی آنها را آسان درنمی‌یافتند.

جمعیت بغداد در قرن چهارم / دهم بسیار بود. با این همه، برآورد رقمی معادل یک‌و نیم میلیون نفر هم بسیار بالاست. برآوردی واقع‌گرایانه‌تر این رقم را ۲۵۰ هزار نفر تا نیم میلیون نفر تعیین می‌کند.[۴۴] فقدان تسهیلات و خدمات شایسته، ترکیب متنوع نژاد و مذهب و نداشتن شهرداری کارآمد، زندگی روزانه را بویژه دشوار می‌ساخت.

حکومت آل‌بویه با ناکامی غریبی می‌کوشید از جریان شدید زوال شهرنشینی جلوگیری کند، پیش از روی کارآمدن آل‌بویه منازعات امیرالامراها، مخصوصاً سبب خرابی نهرهای آبیاری و لطمه‌زدن به ثبات اقتصادی شده بود. معزالدوله برخی از نهرها را در بادوریا مرّمت کرد و کوشید که شرایط معیشت را بهبود بخشد؛ امّا این کوششها دورانی از غفلت را در پی داشت که در اثنای آن نهرهای مشروب‌کنندهٔ غرب بغداد دوباره بی‌استفاده ماند. کار لای روبی نهرها و مرمّت پلها و چشمه‌های آنها برای عضدالدوله بر جای ماند.مراقبت او نیز موقّتی بود و نهرها درتمام دوران زمامداری آل‌بویه در وضعی نامساعد باقی ماند.[۴۵] بغداد، یک «مرکز آبی» (با مصطلحات ک.ا. ویتفوگل)، و وظیفهٔ اصلی حکومت، ادارهٔ امور کشاورزی آن بود. غفلت از نهرها و آبراهه‌ها برای مصارف کشاورزی و آب آشامیدنی و غافل‌شدن از چشمهٔ پلها و سیل‌بندها به بحران اقتصادی ـ قحطی و تورم و خالی از سکنه‌شدن مناطق ـ دامن زد.

→

روزافزون فسطاط تعریف و تمجید می‌کند، در *احسن‌التقاسیم*، ج ۲، تصحیح دو خویه (لیدن ۱۹۰۶)، ص ۳۶، ۲۰ـ۱۱۹.

۴۴. برآورد بالاتر از آن ع. ع. دوری است. در مقالهٔ «بغداد»، *دایرةالمعارف اسلام*، تحریر دوّم، ج ۱، ص 899؛ برآورد پایین‌تر از آن لاسنر است:

J. Lassner , " Massignon and Baghdad ; the complexities of growth in an imperial city," *JESHO*, 9(1966):8,10.

۴۵. مسکویه، *تجارب الامم*، ج ۲، ص ۱۶۵، وقایع سال ۳۴۵/۹۵۶؛ ج ۲، ص ۴۰۶، وقایع سال ۳۶۹/۹۷۹؛ روذراوری، *ذیل تجارب الامم*، ج ۳/ ج ۶، تصحیح و ترجمهٔ آمدروز و مارگولیوث (آکسفورد ۱۹۲۱)، ص ۶۹؛ ابن‌اثیر،*کامل*، ج ۸، ص ۵۱۸ ؛ همچنین رجوع شود به:

R. M. Adams , *Land behind Baghdad* (Chicago 1965) ,pp. 86-89;

ع. دوری، *تاریخ العراق الاقتصادی فی‌القرن الرابع الهجری*، چ ۲ (بیروت ۱۹۷۴)، ص ۵۳.

با این همه، در تقابل آشکار با شبح زوال اجتماعی و اقتصادی، ساختن بناهای شهری را فعالانه دنبال می‌کردند. پادشاهان آل‌بویه اشتیاقی فراوان به بنای کاخ سلطنتی داشتند. معزالدوله در ۹۶۱/۳۵۰ قصری بزرگ (دارالمعزّیه) در باب‌الشمّاسیّه بنا کرد که شامل میدانی وسیع و بارانداز و چندین باغ بود.[۴۶] این بنای عظیم قریب دوازده یا سیزده میلیون درهم (در حدود یک میلیون دینار) هزینه برداشت.[۴۷] عضدالدوله با مرمّت و نوسازی منزل سبکتگین، حاجب معزالدوله، که در بخش علیای «مخرّم» قرار داشت، از برای خود قصری (دارالمملکهٔ عضدی) بنا کرد. وی باغهایی به آن بنا افزود و با هزینه‌ای فراوان وسایلی پیچیده در آنها تعبیه کرد تا آنها را با آبی آبیاری کند که از نهر خالص کشیده می‌شد. هزینهٔ کّل این اقدام ـ بنای کاخ و باغها ـ به ده میلیون درهم بالغ شد. او همچنین بیمارستان مشهوری ساخت که به نام وی بیمارستان عضدی نامیده شد (۹۸۲/۳۲۲). دوران حکومت عضدالدوله شاهد نوسازی وسیع شهری بود ــ مرمّت و تجدید بنای نهرها و سدها و منازل شخصی و بازارها و سدهای ساحلی و پلها.[۴۸]

انتقال قدرت از خلیفه به امیر در ظاهر با ایجاد بناهایی شامل مجموعهٔ دارالمملکه نمودار گشت که از نظر اهمیت جایگزین مجموعهٔ دارالخلافه شد.[۴۹] در دورهٔ مورد بحث ما مدینةالمنصور ویران شده بود و فقط مسجد آن، نمودگاری متروک از شکوه و جلالی از میان رفته، هنوز بر جای بود.

در بغداد چهار مسجد جامع وجود داشت.[۵۰] در جانب غربی، مسجد منصور بود که در مدینةالمنصور قرار داشت و نیز مسجد براثا، مرکز تعلیم و فتنهٔ شیعیان و محلّ مناظره میان پیروان ادیان مختلف، که در قریهٔ براثا حومهٔ غربی بغداد بین مدینةالمنصور و دجله واقع بود.[۵۱] در جانب شرقی، مسجد رُصافة و مسجد دارالخلافه بنا شده بود. در [اوایل

---

۴۶. دوری، «بغداد»، *دایرةالمعارف اسلام*، ص 899؛ لاسنر، *Topography*، ص 92، 72-271 (یادداشت 1) ذکر می‌کند. ضمناً، ک. عواد، «الدار المعزیّه»، *Sumer*، ش ۱۰، ۱۹۵۴، ص 217-197.

47. Lassner, pp. 94, and 271, note 1.

۴۸. رجوع شود به :فروتر، ص ۳۷۶ ـ ۳۷۲.

49. Lassner , pp. 92 and 271 , note 1.

50. Canard , " Baġdād au IVe siécle de l' Hégire ," p. 274 ; Lassner , pp. 180-83.

۵۱. در خصوص مسجد براثا، رجوع شود به: گ. عواد، «براثا»، *دایرةالمعارف اسلام*، تحریر دوّم، ج ۱، ص 1038. براثا قریه‌ای بود که پیش از تأسیس بغداد وجود داشت و پس از آن جزئی از حومهٔ غربی بغداد شد. شیعیان معتقد بودند که علی‌بن‌ابی طالب [ع] در محلّی که بعدها مسجد در آنجا بنا شد نماز گزارده ←

قرن پنجم/] پایان قرن دهم دو مسجد جامع دیگر به نامهای مسجد حربیّه و مسجد قطیعة امّ جعفر (زبیدیه) نیز افزوده شد. مسجد شرقیّه که به فرمان منصور در محلهٔ کرخ بنا شده بود نیز همچنان اهمیت خود را حفظ کرد. یاکوب لاسنر بر این ادّعاست که از کثرت مساجد جامع و این امر که بغداد به سه حوزهٔ قضایی (رُصافة در قسمت شرق علیا و دارالخلافه و کرخ) تقسیم می‌شد، می‌توان نتیجه گرفت که عدم تمرکز شهری ـ وجود واحدهای شهری مجزّا برای تمام مقاصد عملی ـ فقط به زندگی اقتصادی بغداد محدود نمی‌شد، بلکه قلمروهای دینی و اجتماعی را هم در بر می‌گرفت.[۵۲]

با اینکه دوران آل‌بویه برای بغداد (و سایر ولایات) عصر شکوفایی فرهنگی محسوب می‌شد، در عین حال زمان تنزّل اقتصادی و ناآرامی اجتماعی نیز بود. اگر بخواهیم حرمت حکمرانان آل‌بویه را حفظ کنیم می‌توانیم بگوییم که جریان انحطاط شهری پیش از به قدرت رسیدن آنان آغاز شده بود و فقط می‌توان آنها را به سبب متوقف نکردن یا به علت تسریع احتمالی این جریان سرزنش کرد. مشکلاتی که حاکمان بغداد در پیش رو داشتند خردکننده و بلکه لاینحل بود و به مهارتهای مدبّرانهٔ فوق‌العاده‌ای نیاز بود تا برای شهری همچون بغداد خوراک و آزوقه تهیه شود، وسایل تأمین بهداشت و آبرسانی صحیح فراهم آید و منازعات اجتماعی و مذهبی مهار شود. فرمانروایان برای اقدامات مهمّ و بلند پروازانهٔ خود به مبالغی هنگفت نیاز داشتند. حکومت برای اجرای سیاست توسعه‌طلبانهٔ خویش و مطیع کردن سرکشان به سپاهیان متکی بود. طرحهای ساختمانی و نوسازی شهری و مرمّت و نگهداری سدها و نهرهای آبیاری به مبالغی هنگفت نیاز داشت. لذا، احتیاج به وضع مالیاتهای سنگین و مصادرهٔ اموال، بناگزیر وفاداری کسانی را که زیر بار این مشکلات بودند از میان برد. و به سبب بی‌کفایتی در وصول مالیات و کاهش محصولات کشاورزی، درآمدهای مالیاتی به نسبت عکس نیاز، رو به کاهش نهاد.[۵۳]

→

است، همچنین رجوع شود به:

Laoust , *Ibn Baṭṭa* , p. xli ; Lassner , Index , p. 316 ; and Stern ," Ismā'īlī Missionaries ," p. 76 , note 1.

52. Lassner , p. 181.

53. E. Ashtor , *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages* (London 1976), pp. 171-77.

همچنین رجوع شود به: دوری، *تاریخ*، ص ۶۳-۵۳.

آل بویه به منظور حلّ مشکل پرداخت مستمری سپاهیان و عمّال دولت از خزانه‌ای که تهی شده بود، نظام اعطای امتیاز زمینها و حقوق مالیاتی را به جای پرداخت پول رواج دادند. این نظام، مشهور به «اقطاع»، قبلاً نیز مورد استفاده بود و آل‌بویه صرفاً آن را با نیازهای خویش وفق دادند و «اقطاع الاستغلال» (اعطای حق عمریٰ و رقبیٰ) را جایگزین شکل قدیمتر «اقطاع التملیک» (اعطای مالکیت زمین) کردند. «مُقْطَع»، کسی که برای مدتی حاکم ناحیهٔ اعطا شده بود، مالک قانونی آن زمین محسوب نمی‌شد و در حقیقت مدت تصرف او به عنوان اقطاع‌دار محدود بود و طبیعی بود که اقطاع‌دارانی که در دورهٔ موقت تصاحب زمین غایب بودند، انگیزهٔ چندانی برای زراعت زمین و حفظ نظام آبیاری آن نداشته باشند. حکومت مرکزی نیز تسلّط بالفعل بر نواحی واگذارشده را از دست داد. و در نتیجه به تدریج یک «فئودالیسم شرقی» به وجود آمد که عواقبی فاجعه‌انگیز و درازمدّت در اقتصاد خاورمیانه بر جای نهاد. ناگهان یک «طبقهٔ اشراف فئودال» پدید آمد و به عنوان طبقهٔ حاکم جایگزین طبقهٔ متوسط و زمینداران غیرنظامی شد و بخش عظیمی از درآمد دولت را به مصرف رساند و به رنجیدگی و خشم طبقات متوسط و پایین اجتماع دامن زد.[۵۴]

غفلت از نظام آبیاری در اقطاعات و در مرکز بغداد خسارتی جبران ناپذیر بر کشاورزی وارد آورد و بناگزیر عواقبی همچون کمبود مواد غذایی و کاهش درآمد را در پی داشت. بعلاوه، بغداد برای تأمین بیشتر مایحتاج غذایی خود به واردات متّکی بود. و قطع جاده‌های تدارکاتی بر اثر راهزنیها نیز خساراتی دربرداشت. تجارت نیز که به طورکلی بر اثر این راهزنیها دستخوش نابسامانی شده بود به سبب باجهای گزافی که

---

54. Ashtor, pp. 177-83.

اشتور عبارت «فئودالیسم شرقی» و از این قبیل را به کار می‌برد. در خصوص رسم معمول «اقطاع»، رجوع شود به کلودکاهن، ذیل همین ماده، در *دایرةالمعارف اسلام*، تحریر دوّم، ج ۳، ص 1091-1088، و از همو: " L'évolution de l'iqtā' du IXe au XIIIe siècle," in *Les Peuples musulmans dans l'histoire médiévale* (Damascus 1977), pp. 231-69;

و ا.ک.س. لمتون، *مالک و زارع در ایران*، [ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران ۱۳۶۲، ص ۱۲۱ و بعد /] ص 49 و بعد و همچنین:

" Reflections on the Iqṭā'," in G. Makdisi (ed.) , *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb* , (Leiden 1965) , pp. 358-76 ; Mottahedeh , pp. 36-37 , 181-82.

مسکویه از نظام اقطاع‌داری و عواقب زیانبار آن توصیفی درخشان به دست می‌دهد (*تجارب*، ج ۲، ص ۱۰۰-۹۶). همچنین رجوع شود به: دوری، *تاریخ*، ص ۶۳-۵۳.

امیرنشینها دریافت می‌کردند بیش از پیش مختلّ شد. در اواخر این دوران، در نتیجهٔ تغییر خط سیر قسمت عمدهٔ تجارتِ خاور دور فاطمیان از خلیج فارس به دریای سرخ تجارت در امیرنشین‌های آل‌بویه بسیار آسیب دید. کاهش ارزش دینار در عراق و جنوب غربی ایران از نیمهٔ قرن چهارم / دهم نشانهٔ شوم دیگری از تنزّل اقتصادی بود.[۵۵]

مضیقه‌های اقتصادی اثری مصیبت‌بار در جامعه داشت. زندگی روزانه با ناامنی توأم بود. دزدی و غارت به دست دزدان عادی و سربازان و حامیان خودگمارده شایع بود. بعلاوه، در سراسر دوران حکومت آل‌بویه شهر بغداد پیوسته بر اثر منازعات فرقه‌ای میان سنّیان و شیعیان و برخوردهای خشونت‌بار میان سربازان ترک (سنّی) و دیلمی (شیعی) وضعی نابسامان داشت. سپاه آل‌بویه متشکّل بود از دیلمیانی که بیشتر پیاده‌نظام بودند و سربازان ترکی که سواره‌نظام و غلامان موظّف به کارهای دستی از میان آنها برگزیده می‌شدند. این ترکیب، از دو گروه قومی با دو مذهب متفاوت، انفجارآمیز بود و در اثنای دوره‌های پر تشنّج مانند فتنهٔ [۳۶۲/] ۹۷۲ ویرانی فراوان به بار آورد.

رویکرد شیعی آل‌بویه و التزام آنها به رسوم شیعی تشنّجهای فرقه‌ای را دامن می‌زد و غالباً به هجوم ساکنان سنّی‌مذهب محلهٔ باب‌البصره به شیعیان محلهٔ کرخ منجر می‌شد. تأسیس سپاهی ناهمگن و فاقد انضباط آتش اختلافات را شدیدتر کرد. امّا اگر تاریخچه‌ای را که ماریوس کانار از فتنه و آشوبهای شهری در طیّ قرن چهارم / دهم گرد آورده (که در حدّ اعلا کامل است) ملاحظه کنیم، روشن می‌شود که در اثنای نیمهٔ اوّل این قرن، از ۹۱۱/۲۹۹ تا ۹۴۵/۳۳۴، تعداد آشوبهای شهر بغداد در مقایسه با دوران پس از روی کارآمدن آل‌بویه اگر بیشتر نبوده به همان اندازه بوده است.[۵۶] مورّخان قرون وسطی برای بروز این فتنه‌های شهری در دورهٔ پیش از روی کارآمدن آل‌بویه عللی را ذکر کرده‌اند. وقایع نویسان از حملات و غارت کاخها، بویژه قصرهای وزرا به هنگام عزل آنان؛ شورش سپاهیان، معمولاً بر سر پرداخت نشدن مستمری آنها؛ ناآرامی به سبب نپرداختن وظیفهٔ هاشمیان؛ قیام به علّت افزایش قیمتها؛ شیوع قحطی و بیماریهای واگیردار؛ اختلافات سیاسی داخلی؛ مهاجرت بازرگانان؛ و تعدّی سپاهیان به اصناف و

---

55. B. Lewis , " The Fatimids and the Route to India , " *Revue de la Faculté des Sciences Economiques de l' Université d ' Istanbul* ,11 (1949-50): 50-54 ; A. S. Ehrenkreutz ," Studies in the Monetary History of the Near East in the Middle Ages II ; the Standard of Fineness of Western and Eastern Dīnārs before the Crusades ," *JESHO* , 6 (1963): 243-77.

56. Canard , " Baġdād au IVe siècle de l'Hégire ," pp. 281-85.

طبقات دیگر سخن گفته‌اند. در ۹۴۳/۳۳۲ محلهٔ کرخ را سوزاندند و غارت کردند. پس از ظهور آل‌بویه نیز خشونتهای شهری ادامه یافت،امّا با ظاهری متفاوت و دست‌کم سطحی. تشنّجهای عقیدتی درونی نیز بیشتر جلوه‌گر شد و اختلاف ترکان و دیلمیان ناگهان شدّت یافت و به سایر میدانهای منازعه سرایت کرد.

بدین ترتیب، در حالی که بغداد دوران آل‌بویه در حقیقت از فتنه و آشوب داخلی به ستوه آمده بود، این نابسامانی شهری فقط یک مرحله از تجزیهٔ رو به پیشرفتی محسوب می‌شد که مرکز مهمّ امپراتوری اسلامی دستخوش آن شده بود. علل اصلی این آشوب همان عوامل مؤثر در نیمهٔ اوّل این قرن بود: هزینهٔ بالای معیشت و تهی‌بودن خزانهٔ دولت و قحطی و بیماریهای واگیردار و طاعون و بی‌کفایتی در ادارهٔ امور مملکتی و بی‌اثر شدن کلّی اقتدار نظم و قانون. فقط عضدالدوله بود که با دست زدن به اقداماتی جدّی موقتاً از این سیر نزولی جلوگیری کرد. او فتنه‌گران را تبعید و مجرمان را تنبیه کرد و حکومتی مقتدر با دستگاه‌جاسوسی وسیع برقرار ساخت.قطع‌نظر از آرامش‌نسبی دوران حکومت این امیر مقتدر، به هم‌ریختگی نظم و قانون و اخلاق اجتماعی در حدّی بالا بود.

در آشوبهای داخلی عصر آل‌بویه غالباً از «عیّاران» به عنوان عناصر فعّال یاد می‌شود. امّا توصیفهای مربوط به خصایل و اعمال آنها متفاوت است. از یک طرف، آنها همچون «رابین هود» برخوردار از اصول شرافت و مردانگی‌اند: حامی فقیران و ضعیفان‌اند، با زنان رفتاری محترمانه و مؤدبانه دارند و صبر و تحمّل از خود نشان می‌دهند و بدین ترتیب به اهل «فتوّت» شباهت دارند. و از طرف دیگر به راهزنان مسلّح می‌مانند و طرح حمایتی وسیعی را به اجرا در می‌آورند و از محلّه‌های شهر دفاع می‌کنند و برای خدمات خود «خفاره» (مزد) می‌گیرند. البته، در تمام جوامع هنگام برهم خوردن نظم و قانون وناتوانی مقامات دولتی در حفظ آرامش داخلی، علی‌القاعده گروههایی همچون «عیاران» وجود دارند که آمادهٔ پرکردن این خلأ هستند. امّا چه کسی مردم را از تعدّی این حامیان حفظ می‌کند؟[۵۷]

---

۵۷. دربارهٔ عیّاران، به طور کلّی، رجوع شود به مقالهٔ فریدریش تشنر،«عیّار» ، *دایرةالمعارف اسلام*،تحریر دوّم، ج ۱، ص 794 و آثاری که ذکر شده است؛کلودکاهن، «اَحداث»، [*دانشنامهٔ ایران و اسلام*، دفتر ۹، ص ۹۹ـ۱۱۹۸/]*دایرةالمعارف اسلام*، تحریر دوّم، ج ۱، ص 256. کلودکاهن در مقالهٔ زیر نیز از این گروهها بحث کرده است:

" Mouvements populaires et autonomisme urbain," *Arabica* , 5-6(1958-59):225-50,25-56,233,65,

این مقاله به طور جداگانه نیز منتشر شده است، لیدن ۱۹۵۹. دربارهٔ دوران مورد بحث، بویژه رجوع شود به:Mottahedeh، ص 59-157.

نیازی به ذکر آن نیست که این دوره دوران کاهش جمعیت بود. گفته‌اند که در آتش‌سوزی ۹۷۲/۳۶۲ هفده‌هزار نفر کشته شدند و ۳۰۰ مغازه و ۳۳ مسجد کاملاً سوخت. ناامنی بازرگانان را از شهر فراری داد. و در نتیجهٔ رفتن بازرگانان از بغداد، افراد باقی‌مانده در شهر درآمد خود را ازدست دادند و این وضع نیز جریان را تشدید کرد. البته نباید تنها حکومت یا بدحکومتی آل‌بویه را به سبب این کاهش چشمگیر جمعیت مقصّر شمرد. به گفتهٔ نویسنده‌ای از همعصران خود ما، جمعیت بغداد در [۹۵۶/۳۴۴] فقط یک دهم جمعیت این شهر در ابتدای همان قرن بود.[۵۸] این سخن مبالغه‌ای آشکار است، امّا شدت و اهمیت این واقعه را نشان می‌دهد. در نیمهٔ قرن [چهارم /] دهم بهداشت نامناسب و کمبود آب سبب شیوع بیماریهای واگیردار و طاعون شد که در نتیجه مهاجرت گروهی مردم به جانب شرقی [بغداد] را در پی داشت. گفته‌اند که مالکان خانه‌های خود را رها می‌کردند و به مستأجران مزد می‌دادند تاآنها را سالم حفظ کنند.[۵۹]

روزگار سختی بود. در کنار تصویری تماشایی از زندگی بسیار روشنفکرانه و همچنین بحثهای دانشورانه در تالارهای ادبی امیران و وزیران و فیلسوفان و لغویان و نحویان و شاعران و بسط و ترویج مشتاقانهٔ علوم و فنون باید شبح جامعه‌ای در حال تجزیه و تلاشی را قرار داد. در حقیقت، نویسندگانی مانند تنوخی و توحیدی از «فساد زمانه» است که شکوه می‌کنند. مسلماً، o tempora, o mores (شکوه و شکایت از زمانه و احوال آن)، دستمایه‌ای ادبی است. امّا اشکهای توحیدی واقعی بود. مردی که خانه‌اش غارت شده بود و رانده از همه جا در لباس ژندهٔ صوفیانه در پی کسب معاش آوارهٔ این سو وآن سو شده بود، آن هم در ایّامی که مسافرت مخاطره‌آمیزتر از ماندن در خانه بود، دلیلی برای شکوه وشکایت داشت. او توصیف می‌کند که چگونه خود و تعدادی از رفیقانش، از جمله ابوسلیمان سجستانی، در شرف مرگ از گرسنگی بودند. او، سرانجام،

---

58. Ashtor , p. 169.

همچنین رجوع شود به همو:

" Un mouvement migratoire au haut Moyen Age ; migration de l' Irak vers les pays méditerranéens," *Annales* , 27 (1972): 185-214 , esp.186-87.

بازرگان یهودی یعقوب بن کِلِس از جملهٔ مهاجران بسیار از بغداد بود. وی پس از گذراندن مدّتی در رمله (در فلسطین) به مصر رفت و در آنجا پس از آنکه به اسلام گروید، وزیر فاطمیان شد. رجوع شود به:

M. Gil ," Immigration and Pilgrimage in the Early Arab Period (640-1099)" (به عبری) , *Cathedra* , 8(1978): 126.

۵۹. متز، *تمدّن اسلامی*، [ترجمهٔ فارسی، ص ۱۹/] ص 7/7.

از زندگی بیزار شد و انزوا گزید و کتابهایش را سوزاند و هرچه کرده بود مردود شمرد.

عبارات هیزینگه که در وصف مکانی دیگر و عصری دیگر است برای تجسّم دوران مورد بحث ما مناسب می‌نماید:[۶۰]

> آیا شگفت‌آور است که مردمان فرجام خویش و فرجام جهان را همچون توالی بی‌پایان پلیدیها بنگرند؟ حکومت بد و باجگیری و حرص و آز و خشونت وسیع و جنگها و چپاولگریها و کمبود و بدبختی و طاعون. تاریخ معاصر در چشم مردمان تقریباً تا بدین حدّ بی‌ارزش شد و احساس ناامنی عمومیِ حاصل از جنگهای دیرینه در اثر تهدید مداوم طبقات خطرناک بی‌اعتقادی به عدالت را در مردم پدید آورد و به سبب دل‌شوره از فرا رسیدن آخرالزمان ترس از دوزخ و ساحران و شیاطین شدّت یافت. دورنمای تمام زندگی در این جهان تیره و تار می‌نماید. در همه جا شعله‌های نفرت زبانه می‌کشد وبیدادگری حکومت می‌کند....

٦. حیات فرهنگی در عهد آل‌بویه

دارالخلافه که در دوران امویان و خاصّه در عهد خلافت عباسیان کانون فعّالیتهای فرهنگی بود در دوران حکومت آل‌بویه دیگر رونقی نداشت. از مشخصه‌های این تغییر آن بود که ابوبکر صولی، از وابستگان به دارالخلافهٔ المکتفی و آموزگار (مؤدِّب) و بعدها ندیم الراضی، پس از درگذشت الراضی (۹۴۰/۳۲۹) به خدمت امیرالامراء بجکم در آمد. *کتاب الاوراق* صولی حاوی اشعاری از خلفای عباسی است. این سنّت با الراضی پایان می‌یابد و در دوران آل‌بویه دیگر از خلفا، دست‌کم تا زمان القادر که ارزش و اعتبار خلافت را اعاده کرد، به عنوان شاعر ذکری به میان نمی‌آید. در عهد آل‌بویه دربارهای حکّام محلّی و وزیران به صورت کانونهای فعالیت روشن اندیشی درآمد. در قرن چهارم / دهم، همدان و اصفهان و ری و شیراز که پیش از آن تحت‌الشعاع بغداد بودند، کانونهای جذب فرهنگی شدند.[۶۱]

از ابتدای خلافت عباسیان، خلفا و وزیران ولینعمتان دانش بودند و دربارهای آنها محافلی برای نشستهای ادبی و بحثهای دانشورانه محسوب می‌شد. برمکیان، وزیران

---

60. Huizinga , *The Waning of the Middle Ages* , p. 30.

۶۱. دربارهٔ نامتمرکز بودن فعالیتهای فرهنگی در عصر آل‌بویه و پیدایش دربارهای ولایات ونقش فرهنگی حکّام و وزرای محلّی، رجوع شود به:بوسه، *Chalif und Grosskönig* ، ص 499-500. و زُهیری، *ادب*، ص ۱۱۹ و بعد، و ۱۲۷ و بعد.

هارون الرشید، از مشهورترین ولینعمتان دانش در عصر عباسیان بودند. یحیی برمکی، وزیر هارون الرشید، در تالار خود جلساتی باشکوه برگزار می‌کرد. محض نمونه، متکلّم ضرار بن عمرو در اثنای اقامت خویش در بغداد در مباحثه‌ای در مجلس یحیی برمکی شرکت جست که در آن سلیمان بن‌جریر وعبدالله بن یزید اباضی و هشام بن حکم و موبد موبدان و رأس الجالوت یهودی حضور داشتند. در تالار یحیی برمکی ، هشام بن حکم در مناظره‌ای به‌یادماندنی دربارهٔ عشق شرکت کرد که در آنجا متکلّم ابوالهذیل علاف نیز حاضر بود.[۶۲] ابوالفضل فرات نیز به عنوان مشوّق دانش‌اندوزی و ولینعمت دانشوران شایان ذکر است. در دربار او بود که گویا مناظره‌ای در خصوص محاسن نسبی منطق و علم‌نحو میان متّی بن یونس و ابوسعید سیرافی صورت گرفت.[۶۳]

امیران و وزیران آل‌بویه ولینعمتان سخاوتمند دانش و به استفاضه از فضل ملازمان فاضل خویش مشتاق بودند. آنها، از برای کسب اعتبار و مشروعیت، فرهنگ و علم را به منزلهٔ زینت و جلوهٔ قدرت ارج می‌نهادند و متفکّران پرفروغ را همچون گوهرهایی بر تارک تاج خویش می‌نشاندند. شهرت و عظمت، مسلماً، بدون وجود شاعرانی که مدح آنان را بگویند و ندیمانی که تملّق‌گوی آنان باشند و منجّمانی که مشاور آنان باشند و طبیبانی که از آنها مراقبت کنند و دانشورانی که به آنها تعلیم دهند، پایه و اساس نداشت. سخاوت نوعی سرمایه‌گذاری پرفایده بود. اگر تنوخی گاه از خسّت ولینعمتان معاصرش می‌نالد، شکوه‌هایش دور از واقع و ساختگی می‌نماید.

معزالدوله از ادب و فرهنگ بهره‌ای نبرده بود. امّا پسرانش در حیات فرهنگی این عصر کوشا و مؤثر بودند. حبشی (سندالدوله) والی بصره در آن شهر کتابخانه‌ای بنا کرد که پانزده‌هزار جلد کتاب داشت. بختیار (عزّالدوله)، پسر دیگر معزالدوله ـ قطع نظر از ضعفهایی که در فرمانروایی داشت ـ شاعر برجستهٔ آل بویه و از ولینعمتان مخلص شعرا بود. ابن حجّاج از مقرّبان درگاه وی بود. عضدالدوله بزرگترین حامی دانش در آل‌بویه بود. پسرانش نیز راه او را دنبال کردند.

امّا پادشاهان آل‌بویه، برخلاف اقران سامانی خود، مشوّق ترویج ادب فارسی نبودند. گفتنی است که در حالی که معزّالدوله با زبان عربی ناآشنا و به مترجم محتاج بود

---

62. W. Montgomery Watt , *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh 1973), pp. 190 (*Der Islam* , 44 [1968]: 7);

مسعودی، *مروج الذّهب*، ج ۶، ص ۸۶ـ۳۶۸.

۶۳. رجوع شود به: فروتر، ص ۱۶۹ـ۱۶۴.

پسرانش در نوشتن به این زبان مهارت داشتند. نسل دوّم آل‌بویه بدون توجّه به تمایلات و گرایشهای ایرانی خود معیارهای فرهنگ عربی را پذیرفتند.

وزیران آل‌بویه در مقام گردآورندگان دانشوران و شاعران از امیران دست کمی نداشتند. در واقع، دربارهای مجلّل و باشکوه آنان غالباً کاخهای اربابانشان را تحت‌الشعاع قرار می‌داد. وزیر معزّالدوله، ابومحمد مهلّبی، خردمند و بافرهنگ بود. او که خود نثرنویس و شاعری زبردست در زبانهای عربی و فارسی بود گروهی از دانشوران و شاعران برجسته را در کنار خویش گرد آورد. ابوعلی تنوخی به نحوی مداهنه‌آمیز مجالس او را با مجالس برمکیا ن مقایسه می‌کند. ثعالبی بازگو می‌کند که اعضای مجلس مهلّبی که دوبار در هفته برای شب‌نشینی در کاخها و باغهای او گردهم می‌آمدند، عبارت بودنداز: ابوالقاسم تنوخی و ابن قریعه و ابن‌معروف قاضی. بنوالمنجّم، از ملازمان پُرسابقهٔ دارالخلافه، از مهلّبی حمایت می‌کردند و از شرکت‌کنندگان فعّال در مجالس او بودند. ابوالفرج اصفهانی، مؤلف *کتاب الاغانی*،و ابن حجّاج نیز از اعضای مجلس مهلّبی بودند.[۶۴]

ابوحیان توحیدی از شرکت کنندگان در مجالس مهلّبی و بهره‌وران از گشاده‌دستی و نعمت‌پروری (اصطناع) وی (*امتاع*، ج ۳، ص ۲۱۳) فهرستی ارزشمند به دست می‌دهد. او آنها را چنین برمی‌شمارد: ابوالفضل عباس بن حسین(شیرازی) و ابن معروف قاضی و ابوعبدالله یفُرنی و ابواسحاق صابی وابوالخطّاب صابی و ا حمد طویل و ابوالعلاء صاعد و ابواحمد بن هیثم و ابن حفص صاحب الدیوان و عضوی ناشناس (مسکویه؟) و ابوتمّام زینبی و ابوبکر زُهری و ابن قریعه و ابوحامد مرورودی و ابوعبدالله بصری و ابوسعید سیرافی و ابومحمد فارسی و ابن دُرُستَوَیه و ابن بقّال و السری و گروهی بیشمار از بازرگانان و عدول.[۶۵] منبع اطلاع توحیدی شخصی معروف به ابن‌سورین بود. این فهرست به طرزی بامعنا شامل بسیاری از خردمندان ـ قضات و متکلمان و شعرا وعلمای

---

۶۴. ابومحمدحسن بن محمد مهلّبی، وزیر معزّالدوله در ۹۶۳/۳۵۲ در اثنای لشکرکشی به عُمان درگذشت. رجوع شود به : Busse، ص 504,238-503؛ زُهیری، ص ۳۴ـ۱۳۲؛ تنوخی، *نشوارالمحاضرة*، تصحیح ع. شالجی (بیروت ۱۳۹۱/ ۱۹۷۱)، ج ۱، ص ۶۹ و مواضع دیگر؛ ثعالبی، یتیمة، ج ۲، ص ۴۱ـ۲۲۴؛ ابن خلّکان، *وفیات* ، ج ۲، ص ۳۰۶ـ۳۰۵، ج ۳، ص ۹۴ـ۹۳؛ مسکویه، *تجارب الامم*، ج ۲، ص ۹۸ـ۱۹۶، وقایع سال ۹۶۳/۳۵۲، و مواضع دیگر؛ همدانی، *تکملة*، ص ۸۷ـ۱۸۴ و مواضع دیگر؛ ابن جوزی، *منتظم*، ج ۷، ص ۱۰ـ۹؛ وابن اثیر، *کامل*، ج ۸، ص ۹۸ـ۱۹۶.

۶۵. همدانی، *تکملة*، ص ۱۸۶، وقایع سال ۹۶۳/۳۵۲. در این فهرست، اسامی به صورتی تحریف شده از کتاب توحیدی ذکر می‌شود.

نحو و غیره ـ است که در حیات مذهبی و فرهنگی بغداد در نیمهٔ دوّم قرن [چهارم /] دهم از جهات بسیاری پرنفوذ بودند.

ابوالفضل و (پسرش) ابوالفتح بن عمید، هر دو وزیر، از دانشوران و ولینعمتان بزرگ دانش بودند. صاحب بن عباد متکلّم و شاعری بود که فرزانگانی از دور و نزدیک روشنی‌بخش دربارش بودند. ابن سعدان و مجلس او کانون توجّه توحیدی، در *الامتاع و المؤانسة*، قرار می‌گیرند. چندتن از اعضای مکتب یحیی بن عدی و صَفی رنگارنگ از ندیمان از جملهٔ اطرافیان او بودند. شاپور بن اردشیرِ وزیر دارالعلمی باشکوه ایجاد کرد. این مؤسسهٔ شیعی دارای کتابخانه‌ای نفیس با بیش از صدهزار جلد کتاب بود. تأسیس آن در ۹۹۱/۳۸۱ یا ۹۹۳/۳۸۳ بود و در بخش بین‌السورین محلهٔ کرخ قرار داشت. این دارالعلم، سرانجام در ۱۰۵۹/۴۵۱، به دست سپاهیان طغرل‌بیگ سلطان سلجوقی ویران شد.[۶۶]

شاعران و دانشوران در جستجوی ولینعمت اغلب از درباری به دربار دیگر می‌رفتند. شاعران مدّاح بودند و دانشوران در کسوت کاتب و مورّخ و منجّم و مشاور و جاسوس و مصلح و روح‌افزای مجلس عمل می‌کردند. این ندیمان دانشمند غالباً با سهولتی شگفت‌انگیز به وفاداری خویش تغییر جهت می‌دادند. محض نمونه، متنبّی شاعر بزرگ نُه سال را در دربار سیف‌الدوله در حلب سپری کرد. آن گاه اندک زمانی نیز از کَرَم نعمت‌پرورانهٔ کافور، حاکم اخشیدی مصر، بهره‌ور شد. سپس به بغداد رفت، امّا در آنجا کوششهایش برای راه یافتن به دربار پرآوازهٔ مهلّبی به واسطهٔ مداخلهٔ دو عضو معتبر، ابن حجّاج و ابوالفرج اصفهانی، بی‌نتیجه ماند. بنابراین متنبّی عراق را به قصد ارّجان ترک گفت (۹۶۵/۳۵۴) و در آنجا از محضر ابن‌عمید استفاضه کرد. و متعاقب آن دعوت عضدالدوله را برای رفتن به دربار او در شیراز پذیرفت. امّا در راه بازگشت به بغداد به چنگ بادیه‌نشینان غارتگر افتاد (۹۵۵/۳۵۴).[۶۷]

امیران و وزیران و دانشوران برجسته معاشران دانشمند خود را در مجالس خود جای

---

۶۶. در خصوص «دارالعلم» شاپور بن اردشیر، رجوع شود به:

D. Sourdel , " Dār al-'Ilm ," *EI* , II , 127 ; O. Pinto , " The Libraries of the Arabs During the Time of the Abbasids ," *IC* , 3(1929): 224 ; M. Kabir ," Libraries and Academies during the Buwayhid Period_946 A. D. to 1055 A. D. ," *IC* , 133 (1959) : 33.

۶۷. متنبّی چنین سروده است: «در کدام سرزمین است که تسمهٔ صندلهایم را سخت نبسته‌ام / و کجاست که شتران تیز پایم آن را لگدکوب نکرده باشند؟»(آربری، ***Poems of Al-Mutanabbī***، ص 45/44).

می‌دادند. مراد از «مجلس» ممکن است انجمن ـ جلسهٔ درس و محفل ـ یا محل برگزاری جلسه ـ دربار و تالار یا کلاس درس ـ باشد. مرکز معمول برای تحصیل علوم صرفاً دینی از قبیل حدیث و فقه مسجد بود. موضوعاتی همچون کلام و لغت و ادب غالباً در منازل معلّمان بحث می‌شد.[۶۸] مجلس ابوسلیمان سجستانی نمونه‌ای از این نوع است. از نوشته‌های توحیدی چنین بر می‌آید که سجستانی و شماری از اصحابش جلسات سخنرانی و درس و مباحثه را در منازل خود برگزار می‌کردند. در مواردی که ازدحام بسیار بود از صحن خانه نیز استفاده می‌شد. این جلسات گاهی نیز در آستانهٔ درگاه خانهٔ دانشور تشکیل می‌شد. استفاده از اقامتگاه شخصی، مدرّس را اگر نه از خفای محض، از نعمت خلوت، بهره‌مند می‌کرد.[۶۹]

در دورهٔ مورد بحث ما دانشگاه یا مدرسهٔ عالی به معنای دقیقاً رسمی آن وجود نداشت. البتّه الازهر در مصر و دارالعلم تأسیس شده به دست شاپور بن اردشیر وجود داشت. اما در قرن [پنجم/] یازدهم بود که «مدرسه» در عراق اهمیت یافت. «مدرسه» را سلجوقیان از برای ترویج آموزش عالیِ مبتنی بر اصول اسلام سنّی و مقابله با نفوذ تشیّع بنیان نهادند که در قرن پیش از آن حاکمیت داشت.

---

68. Munir-ud-Din Ahmed , *Muslim Education and the Scholars' Social Status up to the 5th Century Muslim Era (11th Century Christian Era) in the Light of Ta'rīkh Baghdād* (Zurich 1968) , pp. 53 , 112 , 135-40.

همچنین رجوع شود به:

A. Shalaby , *History of Muslim Education* (Beirut 1954) , pp. 29f ; A. S. Tritton, *Materials on Muslim Education in the Middle Ages* (London 1957) , pp. 34-35;

و رجوع شود به:

R. Sellheim , " Gelehrte und Gelehrsamkeit in Reiche der Chalifen ," in E. Kaufmann (ed.) , *Festgabe Für Paul Kirn* (Berlin 1961) , pp. 57-58.

اغلب اتاق نشیمن یا پذیرایی برای مطالعه و کتابخانه مورد استفاده قرارمی‌گرفت.

۶۹. شاگردان گاهی در خانهٔ معلّمان مهمان می‌شدند و مورد حمایت آنها بودند. تعلیم در منزل عالم خصوصی بود، نه سرّی. میزان سرّی بودن تعالیم ظاهراً به ماهیت موضوع مورد بحث ارتباط داشت. محض نمونه، حضور در جلسهٔ بحثِ مربوط به علم نجوم در منزل سجستانی ظاهراً برای مهمانان آزاد بوده است. رجوع شود به: فروتر، ص ۲۱۹. عمل فلاسفهٔ نوافلاطونی را می‌توان با آن مقایسه کرد. محض نمونه، سیریانوس در خانهٔ پروکلوس مهمان بود؛ شاگردان پروکلوس فیلسوفانی سرگرم به تحقیق و نیز مستمع آزاد بودند؛ رجوع شود به:

Proclus , *Théologie Platonicienne* , ed. trans. H. D. Saffrey and L. G. Westerink (Paris 1968) , Introduction , pp. xiv , xix.

باید بدانیم که در این دوره وقتی از مجلس یا مکتب یک معلّم نام برده می‌شود به معنای غیررسمی آن است. مکتب عبارت بود از یک معلّم و خانه‌اش و کتابهایش و اصحابش و شاگردان و بازدیدکنندگان گاه و بیگاه.معلّم گاه با افراد یا گروههای کوچکی دیدار می‌کرد و اگر شهرت فراوانی داشت جمعیت انبوهی برای شنیدن سخنان وی اجتماع می‌کردند. در مواقع خاصّی نیز جمع کثیری برای مباحثه گرد می‌آمدند. معلّم غالباً متون را تقریر و معمولاً شروح خود را بدانها اضافه می‌کرد. در جلسات بحث ابتدا«پرسشی» مطرح و آن گاه نظریه‌های موافق و مخالف به نوبت ابراز می‌شد. روش پرسش و پاسخ یادآور Zētēmata Kai Luseis در عصر یونانی‌مآبی است.[۷۰] (به یاد questio در اروپای قرون وسطی نیز می‌افتیم.) این روش جدلی در آثار جدل‌آمیز از خود آثاری برجای گذاشته است؛ از قبیل برخی نوشته‌های یوحنّای دمشقی و احمد بن حنبل و تئودور ابوقُرّه و ابوبکر باقلاّنی. ثبت این مباحثات لزوماً به شکل صورت جلسهٔ تحت‌اللفظی نیست ـ ممکن است جعلی و تبلیغ‌گونه یا شرحی بااسلوب از ماوقع باشد.[۷۱]

قطع نظر از مساجد و منازل شخصی، مباحثات علمی در دکانها و میدانهای شهر و باغها نیز انجام می‌گرفت. گزارشهای مختلفی وجود دارد که از تشکیل جلسات در زیر «طاق» یا آستانهٔ «باب» خبر می‌دهد. «طاق» یا«باب» شامل ناحیهٔ اطراف آن نیز می‌شود. از بازارها نیز استفاده می‌کردند، محض نمونه، غالباً از سوق یحیی بن خالد در بغداد نام برده می‌شود.امّا معلوم نیست که آیا جلسات در آنجا در فضای باز تشکیل می‌شد یا در دکان یا در مسجد. حتّی از گرمابه‌ها هم به عنوان مراکز مباحثات استفاده می‌کردند، البته به استثنای بحث در موضوعات دینی.[۷۲] مهمترین این مجامع علمی که کمتر جنبهٔ رسمی داشت کتابفروشی‌ها بودند. تعداد کتابفروشی‌های بغداد در دوران خلافت عباسیان افزایش یافت. صاحبان این کتابفروشی‌ها گاه افرادی دانش‌آموخته بودند، چنانکه کسانی همچون ابن‌ندیم و یاقوت گواه آن‌اند. در منابع بارها از سوق‌الوراقین (بازار کتابفروش‌ها) به عنوان میعادگاه دانشوران یاد می‌شود. با این همه، دکانهای دیگری نیز مورد استفاده بودند، محض نمونه، در اوایل، سفالگری ابوالعتاهیهٔ شاعر یا رنگرزی ابوبکر صبغیِ متکلّم مجمع فرزانگان و شنوندگان کثیری بود که در آستانهٔ درگاه آن می‌نشستند و به

---

70. P. Labriolle , *La réaction Païenne* (Paris 1934) , pp . 487f.

71. J. Nasrallah ," Nazīf Ibn Yumn , médecin , traducteur et théologien melkite du Xe siècle ," in *Ḥunayn Ibn Isḥāq* (Leiden 1975) , p. 310.

72. Ahmed , pp. 113-14 , 141.

سخنرانیهای ابوعبدالله بن یعقوب گوش فرا می‌دادند.[۷۳] توحیدی از دکان (ظاهراً کتابفروشی) ابن سمح مسیحی به عنوان مجمع فرزانگان مسیحی نام می‌برد.

توحیدی گهگاه از محلهٔ کتابفروش‌ها در باب‌الطاق و طاق‌الحرّانی به عنوان مراکزی نام می‌برد که علاوه بر سوق‌الورّاقین در آن اماکن نیز مباحثات علمی صورت می‌گرفت. باب‌الطاق در جانب شرقی و در شمال سوق‌الثلثا (سه‌شنبه بازار) و در جنوب رُصافه قرار داشت. این ناحیه مرکز بسیاری از فعّالیتهای تجاری و صنعتی بود. طاق‌الحرّانی در مجاورت محلهٔ عتیقه واقع بود. در محلهٔ کرخ نزدیک به صد کتابفروش کار می‌کردند.[۷۴] این کتابفروش‌ها (ورّاقون) درخصوص تولید و فروش کتاب وظایف متعددی را برعهده داشتند. آنها به تهیه یا ساخت کاغذ و نیز استنساخ و فروش کتب مشغول بودند. بنابراین مؤسسات آنها مکانی مطلوب از برای مباحث ادبی بود. برخی از این کتابفروشی‌ها دو طبقه بود و اتاقهای فوقانی آنها که خلوت‌تر از طبقهٔ اصلی بود به راحتی برای مباحثات مورد استفاده قرار می‌گرفت.

برای تشکیل مجلس مناظره (یا مجادله) دربارهای امیران و وزیران محیطی مناسب بود.[۷۵] سلطان و ملازمانش بی‌تردید از مشاهدهٔ مجادلهٔ لفظی لغویان و شاعران و نحویان و متکلّمان و فیلسوفان به‌وجد می‌آمدند، بدان سان که امپراتوران رومی از تماشای گلادیاتورها یا فرمانروایان قرون وسطی از مبارزهٔ شهسواران با یکدیگر لذت می‌بردند. دربارهای صاحبمنصبان حکومتی نیز برای مباحثات ادبی و موضوعات فلسفیِ مؤدبانه‌تر مورد استفاده قرار می‌گرفت و این مباحثات در همان محیطی بود که مجالس میگساری همراه با شعر و موسیقی برگزار می‌شد.

شواهد بسیاری بر وجود مجالسی هست که روشنفکران، در قرون [سوم و چهارم /] نهم و دهم، از آنها حمایت و در آنها شرکت می‌کردند. در این مجالس فرهیختگانی که انگیزهٔ مشترکشان عشق به اندیشهٔ آزاد بود در خرد وجه مشترکی می‌یافتند و لذا از اختلافات دینی و مذهبی خودشان فراتر می‌رفتند. این اندیشه که تمامی ادیان تمثّلات رمزی حقیقت‌اند به فضای تبادل آزادانهٔ اندیشه‌ها کمک می‌کرد.[۷۶] اندیشهٔ پرورده‌ای در

---

73. Ahmed , p. 141 ; Pinto ," The Libraries of the Arabs ," pp. 213-14 ; Shalaby , pp. 26f.

74. Lassner ," Massignon and Baghdad ," pp. 22-26 ; and *Topography* , pp. 175-76 ; دوری، «بغداد»، ص ۸۹۸ . و رجوع شود به: همو، تاریخ، ص ۱۳۴.

75. Ahmed , pp. 59 , 113 ; Shalaby , pp. 32f.

76. G. Quadri , *La Philosophie arabe dans l' europe médiévale* (Paris 1960) , p. 62.

خصوص دوستی به موفقیت این مواجهه‌ها کمک کرد. ابن‌مقفّع چنین اندیشه‌ای را درکتاب خود به نام *الادب الکبیر* استادانه بیان می‌کند.[۷۷] او با مصاحبان فرزانه‌ای مانند مطیع بن‌ایاس و یحیی بن زیاد و والبة بن حُباب و عبّاد بن عبّاد مهلّبی و خلیل بن احمد وحمّاد عجرد و بشّار بن بُرد مجالست داشت. گ. ریشتر این مجلس را نخستین سرمشق Gesinnungsgemeinschaften [انجمن اعتقادی] می‌داند که دو قرن بعد به تشکیل انجمن اخوان‌الصفاء منجر شد. او این اتفاق را مهم می‌داند که مقرّ اخوان الصفاء هم مانند ابن مقفّع و مجلس وی در بصره قرار داشت و نام آنها نیز به احتمال بسیار از قطعه‌ای از *کلیله و دمنهٔ* ابن مقفع به عاریت گرفته شده بود.[۷۸]

شرکت کنندگان در مجلس ابن مقفّع را بیشتر حاشیه‌نشینان، «مخالف سنّت» ها و مطعونان دینی و اخلاقی، تشکیل می‌دادند. مجلس مشابهی نیز در گرد حمّاد عجرد، زندیقی‌که‌پیشترنام‌برده شد،تشکیل‌می‌شد. وی ادیب و کاتبی‌بود به هرزگی و عیاشی مشهور. این شخص با مطیع بن ایاس و حماد راویه همراهی داشت و با ابن مقفّع و یحیی بن زیاد و حفص بن ابی بُرده و قیس بن زبیر و یونس بن فروه و حمّاد بن زبرقان نیز مجالست می‌کرد.[۷۹]

مجلسی مشابه که ابوالمحاسن آن را ترتیب می‌داد خصوصیت نامتجانس مجامع روشنفکران را نشان می‌دهد. به گفتهٔ خلف بن مثنّی، انجمنی متشکل از ده نفر در بصره جلساتی را برگزار می‌کرد که از جملهٔ اعضای آن عبارت بودند از: خلیل بن احمد، سنّی مذهبی که نظام عروضی را توسعه داد؛ شاعری رافضی به نام سید محمد نُمیَری؛ ثنوییی (مانوی) به نام صالح بن عبدالقدوس؛ سفیان بن مجاشع، از پیروان صُفریّه؛ بشّار بن بُرد، شاعری که گفته می‌شد عیاش (خلیع، ماجن) است؛ حمّاد عجرد، زندیق؛ پسر رأس‌الجالوت یهودی، شاعر؛ ابن نظیر، متکلّم مسیحی؛ عمر برادرزادهٔ مؤیّد، مجوسی؛ و ابن سنان حرّانی، شاعر صابئی. بشار بن بُرد با شنیدن اشعار آنها دربارهٔ ابیاتی که، به

---

77. G. Richter , *Studien Zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel* (Leipzig 1932) , pp. 18-19.

78. Richter , p. 31

گولدتسیهر به ارتباط نام اخوان‌الصفاء با ابن‌مقفّع اشاره کرده است:

I. Goldziher , " Über die Benennung der 'Ichwān al Ṣafā'," *Der Islam* , 1(1910) : 22-26.

در خصوص اخوان‌الصفاء، رجوع شود به: فروتر، ص ۲۵۴ـ۲۳۸.

79. G. Vajda ," Les zindīqs en pays d'Islam au début de la periode abbaside ," *RSO* , 17 (1938) : 203-04.

ادعای وی، زیباتر از سوره‌های قرآن بود اظهار نظر می‌کرد. ژرژ وجده نتیجه می‌گیرد که اگر این گزارش کاملاً ساختگی نباشد، دست کم تا آنجا که به حکایات زندیق در کتاب معرّی، *رسالة‌الغفران*، شباهت دارد بسیار ناموجّه و در کوشش خود از برای گردآوردن تمامی فرقه‌ها در یک مجلس بیش از حدّ مبتنی بر قاعده است.[۸۰] در متنی دیگر دو تن از مظنونان به زندقه به نامهای صالح بن عبدالقدوس و بشّار بن بُرد را در مصاحبت دو معتزلی به نامهای عمرو بن عبید و واصل بن عطاء و یکی از پیروان سُمنیه می‌بینیم.[۸۱]

حتی اگر توصیف مشخصی که ابوالمحاسن به دست می‌دهد بیش از آن طراحی شده باشد که بتواند واقعی جلوه کند، باز مبتنی بر موقعیتهایی حقیقی است که مورد تصدیق دیگران نیز قرار گرفته است. دانشور اندلسی ابوعبدالله حُمیدی که در قرن [پنجم/] یازدهم می‌زیست در تذکرهٔ اعراب اندلسی خود نقل می‌کند که چگونه یک متکلّم متشرّع اندلسی به نام ابو عمر احمد بن محمد بن سعدی که در[اوایل قرن پنجم /] اواخر قرن دهم از بغداد دیدن می‌کرد از مشاهدهٔ تسامح و تساهل مفرط حاکم بر آن دچار حیرت شد. و هنگامی که طبیب مشهور قیروان، ابو محمد بن ابی زید، از او پرسید که در مجالس متکلّمان حضور یافته است یا نه، او نقل کرد که در نخستین جلسه‌ای که حضور یافته بود، نه فقط مسلمانان تمام فرقه‌ها، بلکه کافران و مجوسان و دهریان و ملحدان و یهودیان و عیسویان ـ خلاصه تمامی کفّار ـ حاضر بودند. هریک از فرقه‌ها برای دفاع از موضع اعتقادی خود یک سخنگو داشت. و مقرّرات بحث، توسّل به مرجعیت وحی را تحریم می‌کرد و هریک از مناظره کنندگان مقیّد به استدلالهای مأخوذ از خرد بود.[۸۲]

مجلسی که متکلّم متشرّع اندلسی از آن دیدن کرده بود با مجالس دانشورانهٔ دورهٔ

---

۸۰. ابوالمحاسن بن تغری بردی، *النجوم الزاهره*، تصحیح گ. ی. یونبول و پ. ف. ماتهس (لیدن ۱۸۵۵ـ۶۱) ؛ ج ۱ ، ص ۴۲۰ و بعد؛ Vajda ، ص 204.

81. Goldziher , " Sālih B . 'Abd al-Ḳūddūs und das Zindīḳtum während der Regierung des Chalifen Al-Mahdī ," *Transactions of the 9th International Congress of Orientatilsts* (London 1893), I , 11.

دربارهٔ هویت سُمنیه، رجوع شود به:

J. van Ess , *Die Erkenntnislehre des 'Aḍudaddīn al-Īcī* (Wiesbaden 1966) , pp. 257-65.

82. R. Dozy , in *JA* , 5th series , vol. 2 (1853) : 93.

نویسنده عباراتی را که حُمَیْدی از احمد بن محمد بن سعدی نقل می‌کند ترجمه کرده است. همچنین رجوع شود به:

Dozy , *Histoire des Musulmans d'Espagne* , new ed. by E. Lévi-Provençal (Leiden 1932) , II , 126-27.

مورد بحث ما همعصر بود. طبیعت ناهمگن این گروه و التزام آنان به گفتار عقلی با پدیدار همانند آن‌که ابوحیان‌توحیدی در توصیفات‌خودش از مجالس‌دانشورانه‌ای‌که‌می‌شناخت وصف کرده مطابقت دارد، یعنی مجلس یحیی بن عدی که بسیاری از اعضای آن عاقبت از اطرافیان ابوعبدالله بن سعدان وزیر و اعضای مجلس ابوسلیمان سجستانی بودند. حاضران در این مجالس از فِرق مختلف اسلامی و نیز مسیحی و یهودی و صابئی و زرتشتی بودند. جهان‌وطنی و عقیده به تسامح و تساهل و خرد و دوستی از عواملی بود که تشکیل چنین مجالسی را ممکن کرد. اعضای این مجالس با اشتیاق به حقیقت و حفظ حکمت قدیم و با فایق آمدن بر تعلقات دینی خاص خود به کاری خطیر دست یازیدند.

۷. مذاهب اسلامی

اهل سنّت. از میان مذاهب اهل سنّت، مذهب حنفی مورد حمایت خلفای عباسی بود؛لیکن حنابله ازنظر تعداد در بغداد برتری داشتند و نفوذشان محسوس بود. اینان که سخت معتقد به سنّت بودند در صف مقدم مخالفت اهل سنّت با شیعیان و متکلّمان و فیلسوفان و خلاصه با هر شکلی از تفرقه و بدعت‌آوری قرار داشتند. اصل اصیل اعتقاد آنها گهگاه به صورت تصوّف متداول، رجوع به صدر اسلام و متابعت از سنّت پیامبر[ص] و صحابه و تابعان بود.[۸۳]

حنابله در مخالفت با شیعیان و اعتقاد آنها به برتری علی [ع] (یا احترام به او) ادّعای برتری سه خلیفهٔ اول را داشتند. آنها قرآن را «قدیم» می‌دانستند و با تعلیم معتزله مبنی بر«محدَث» بودن آن مخالفت می‌ورزیدند. حنابله مانند شیعیان کاملاً سازمان یافته بودند و انگیزه‌ای قوی داشتند. وابستگی و اتّکای عمدهٔ آنها به توده‌های شهرنشین بود و در منابع تاریخی هر جاکه به طور مشخّص حنابله مقصود باشند از آنها به «عامّه» تعبیر می‌شود.[۸۴] آنها بر خلاف سایر مذاهب سنّی، نهضتی فقهی و کلامی و اجتماعی را بنیان نهادند. در عصر آل بویه، حنابله نقش «حزب سیاسی و مذهبی مخالف» را بازی

---

83. Busse, *Chalif und Grosskönig* , pp. 432-33 ; H. Laoust ," Ḥanābila ," *EI* , III , 158-62 ; رجوع شود به مقالهٔ همو:

" Le Hanbalisme sous le caliphat de Bagdad (241-650/656-1258) ," *REI* , 27 (1959) : 67-128 , بویژه، ص 94-85، آنجاکه از مذهب حنبلی در عهد آل‌بویه بحث می‌کند و ص 98-94، آنجاکه از حاکمیت مجدّد مذهب سنّی بحث می‌کند و *Ibn Baṭṭa* ، مقدّمه.

84. Makdisi , *Ibn ʿAqīl* , p. 325 , note 1.

همچنین رجوع شود به: فروتر، ص ۱۰۹.

می‌کردند.[۸۵] پایگاههای عمدهٔ آنها در بغداد عبارت بود از محلهٔ باب‌البصره و مسجد جامع منصور که واعظان مشهورشان در آنجا به موعظه می‌پرداختند. آنها از باب‌البصره به شیعیان که عمدتاً در محلّهٔ باب‌الطاق در کرانهٔ راست و در محلهٔ کرخ در سمت چپ ساکن بودند حمله‌ور می‌شدند؛ سنگر شیعیان مسجد براثا بود. در دورهٔ مورد بحث ما، مذهب حنبلی دو دوران متمایز دارد: یکی محکوم شمرده شدن مذهب حنبلی به فرمان خلیفه الراضی (۹۳۵/۳۲۳)ـ اقدامی استثنایی در واکنش نسبت به خشونت آنان با نقض‌کنندگان شریعت ـ و دیگری کوششی که از جانب خلیفه القادر (۱۰۱۸/۴۰۹) صورت گرفت تا مذهب حنبلی مذهب رسمی حکومت اسلامی شود.

بانی و مروّج روحیهٔ إعمال زور محدّث و واعظ و فقیه حنبلی بربهاری بود که در ۹۴۱/۳۲۹، اندکی پیش از روی کار آمدن آل‌بویه، درگذشت.[۸۶] او در میان جمعیت سنّی، بویژه در میان طبقات پایین اجتماع، نفوذ بسیار داشت و در بروز فتنه وآشوبی که زمینه‌ساز ظهور امیرالامراء و تزلزل قدرت خلافت شد سهمی بسزا ادا کرد. بربهاری از ۹۲۱/۳۰۹ تا زمان مرگش از برای تحریک عامهٔ مردم بر ضدّ افراد مظنون به نقض احکام شرع از آشوب و خشم و نارضایی عمومی بهره‌برداری می‌کرد. او در تعقیب و آزار طبری، مورّخ بزرگ و مفسّر قرآن، که به اتهام الحاد و به دلیل احترام به خشم عامّه باید در درگاه خانهٔ خودش در خفا دفن می‌شد دست داشت.[۸۷]

آشوب حنابله، خلیفه المقتدر را واداشت تا دستور خراب کردن (۹۲۵/۳۱۳) مسجد براثا را به سبب سبّ صحابهٔ پیامبر توسط نمازگزاران شیعی‌مذهب آن مسجد و سایر اعمال رافضانه صادر کند.[۸۸] خلیفه‌القاهر با حمایت از سیاست ضدّ شیعی در برابر فشار حنابله تسلیم شد و هنگامی که حاجب او، علی بن یلبق، دستور لعن معاویه و یزید در مساجد را داد و سپس در صدد دستگیری بربهاری آمد، خلیفه فرمان توقیف و اعدام وی

---

85. Laoust , " Hanābila ," p. 159.

86. Laoust , "Al-Barbahārī ," *EI* , I , 1039-1040 ; *Ibn Baṭṭa* , pp. xxviii-xli .

۸۷. یاقوت، *ارشادالاریب الی معرفةالادیب*، تصحیح د. س. مارگولیوث (لیدن ۳۱ـ۱۹۰۷)، ج ۶، ص ۴۲۳؛ ابن‌اثیر، *کامل*، ج ۸، ص ۹۸ و ۹۹؛ ابن‌کثیر، *بدایة*، ج ۱۱، ص ۱۳۲، ۴۶ـ۱۴۵؛ همچنین:
Laoust , *Ibn Baṭṭa* , pp. xxxv-xxxvii ; R. Paret , "Al-Ṭabarī ," *EI* , IV , 578 , 79 .

88. Canard ," Baġdād au IVe siècle de l' Hégire ," p. 276.

رجوع شود به: ابن‌جوزی، *منتظم*، ج ۶، ص ۱۹۵؛ ابن‌کثیر، *بدایة*، ج ۱۱، ص ۱۵۲. مؤمنان شیعه با قرمطیان مراوده داشتند و محمد بن اسماعیل را مهدی می‌دانستند و خود را از خلیفه المقتدر و پشتیبانانش جدا می‌کردند.

را صادر کرد. زان پس، خلیفه القاهر گامهای دیگری را نیز در حمایت از نگرش مذهب حنبلی برداشت و شرابخواری و موسیقی و آوازخوانی غلامان را ممنوع کرد.[۸۹]

امّا بربهاری و دارودسته‌اش، آنگاه (۹۳۵/۳۲۳) که به زور به درون خانه‌ها وارد شدند، شرابها را بیرون ریختند، آلات موسیقی را شکستند و حتی در خیابانها از زن و شوهرها استفسار کردند، برای اینکه مطمئن شوند که آنها به نحوی شایسته رفتار می‌کنند، به راه افراط رفتند. از این رو خلیفه الراضی فرمانی صادر کرد و به حنابله هشدار داد و آنان را به سبب اشاعهٔ اعتقادات مشبّهانه و تعرّض به مسلمانان واقعی و متهم‌کردن شیعیان به الحاد و دعوت مسلمانان به محترم شمردن مقبرهٔ ابن‌حنبل و در عین حال تحریم زیارت قبور امامان علوی محکوم کرد.[۹۰]

پس از گسترش خشونت و صدور فرمان خلیفه‌الراضی، در ۹۳۵/۳۲۳، تب و تاب حنابله موقتاً فروکش کرد. امّا بار دیگر در دوران زمامداری امیرالامراء بجکم که در پاسخ به تقاضای شیعیان مسجد براثا را مرمّت و تجهیز کرده بود این خصومت شعله‌ور شد. امیرالامراء ناگزیر بود که مقاومت حنابله را درهم‌شکند. پس از کشته‌شدن بجکم (در نبردی با کردها) مخالفان حنبلی او به سرکشی و وحشیگری شدید خود ادامه دادند و درب‌العون، مرکز مالی شهر، را (که بسیاری از یهودیان در آنجا ساکن بودند) غارت کردند و کوشیدند که مسجد براثا را ویران سازند. خلیفه‌المتقی که زمانی این مسجد را تزیین کرده بود از آن محافظت کرد و فرمان داد که بسیاری از حنابله را دستگیر کنند. از سوی دیگر، همین خلیفه به توقیف رئیس شیعیان باب‌الطاق نیز دستور داد (۹۴۳/۳۳۲) و بدین ترتیب با سیاست امیرالامراء ناصرالدوله (شیعی مذهب) در طرفداری از شیعه به مخالفت برخاست. گفته‌اند که یکی از دلایل معزّالدوله برای خلع المستکفی از خلافت، دستگیری رهبر شیعیان به دستور خلیفه و امتناع وی از آزاد کردن او بود.[۹۱]

واکنش سنّیان نسبت به دوران تفوّق شیعه در عهد آل‌بویه را ترکهای سلجوقی در قرن پنجم / یازدهم طلایه‌دار بودند و این نشان از اعادهٔ مذهب اهل سنّت، به شیوهٔ حنبلی،

---

۸۹. ابن اثیر، *کامل*، ج ۸، ص ۲۰۴؛ ابن‌کثیر، *بدایة*، ج ۱۱، ص ۱۷۲؛ رجوع شود به:
Laoust , *Ibn Baṭṭa* , pp. xxxvii-xxxviii.

۹۰. مسکویه، *تجارب الامم*، ج ۱، ص ۲۳-۳۲۲؛ ابن‌اثیر، *کامل*، ج ۸، ص ۳۱-۲۲۹؛ ابن‌کثیر، *بدایة*، ج ۱۱، ص ۸۲-۱۸۱. رجوع شود به: Laoust , *Ibn Baṭṭa* , pp. xxxix-xi.

91. Laoust , pp. xl-xli.

در عهد خلیفه‌القادر (۴۲۲-۳۸۱/۱۰۳۱-۹۹۱) داشت.[۹۲] در ۱۰۰۳/۳۹۴، خلیفه از تنفیذ انتصاب شیعه مذهبان به دست بهاءالدوله امیر آل‌بویه امتناع کرد؛ پس از آن در ۱۰۰۶/۳۹۸ با محکوم شمردن نسخهٔ منقّح قرآن ابن‌مسعود و سپس صدور دستور اعدام شیعه‌ای که مسبّبان نابودی نسخهٔ قرآن ابن‌مسعود را لعن کرده بود گامهایی را در مخالفت با امامیّه برداشت. تهدید اسماعیلیان و فاطمیان، خلیفه را بر آن داشت تا در ۱۰۱۱/۴۰۲ بیانیه‌ای دایر بر محکومیت اصول اعتقادی فاطمیان و ادعاهای اصل و نَسَبی آنان صادر کند و آن را به امضای رهبران شیعیان و سنّیان نیز برساند. القادر، در ۱۰۱۷/۴۰۸، بحث دربارهٔ تعالیم معتزله و شیعه را ممنوع و فقهای حنفی طرفدار معتزله را مجبور کرد که درملأعام از ادعاهای خود دست بردارند.[۹۳] یک حنفی به نام صیمری مجبور شد به عنوان پیش شرط انتصاب خود به منصب قضا در بغداد عقیدهٔ معتزله را تقبیح کند.[۹۴] خلیفه، در ۱۰۱۸/۴۰۹، بیانیه‌ای با این مضمون را رسماً در دارالخلافه اعلام کرد که هرکس معتقد باشد قرآن محدَث است کافر محسوب می‌شود و خون او را می‌توان ریخت. در ۱۰۲۹/۴۲۰، او سه اعلامیه را با چنین مضمونی از دارالخلافه صادر کرد. وی آیین معتزله، خاصّه، عقیده به مخلوق بودن قرآن را مردود شمرد و برتری سه خلیفهٔ نخستین را تأیید و واعظ مسجد براثا را اخراج کرد و بدین ترتیب، القادر مذهب حنبلی را «مذهب رسمی» حکومت اعلام کرد.[۹۵] به حاکمیت رسیدن دوبارهٔ مذهب اهل سنّت، بی‌تردید، نشانهٔ انحطاط آل‌بویه و نشان‌دهندهٔ حمایت روزافزون از تسنّنِ مذهب اهل سنّت بود. مقارن با این ایام، در زمینهٔ نظامی و سیاسی، محمود غزنوی که مدافع تسنّن بود آل‌بویه را از طرف شرق زیر فشار قرار داد. او در ۱۰۲۹/۴۲۰ ری را به تصرّف در آورد و در ۱۰۳۱/۴۲۲ به کرمان حمله کرد.

---

92. D. Sourdel , "Al-Ḳādir Bi'llah ," *EI* , IV , 378-79 ; Laoust , pp . xcv-xcvii ; Makdisi , *Ibn ʿAqīl*, p. 2299f . ;" The Sunnī Revival ," in Richards (ed.) , *Islamic Civilisation 950-1150* , pp. 155-68 , especially pp. 155-56.

همچنین رجوع شود به: Gibb ," Medieval Islamic History ; an Interpretation ," *Studies* , pp. 22-25 .

93. Makdisi , *Ibn ʿAqīl* , p. 300.

94. Makdisi , " The Sunnī Revival ," p. 156.

۹۵. ابن‌جوزی، منتظم، ج ۷، ص ۲۸۹؛ ابن‌کثیر، *بدایة*، ج ۱۲، ص ۷، ۲۳-۲۲ و ۲۶. لائوست، ص xcvi و xcvii، بیان می‌کند که اصول اعتقادات مذهب قادری که به صورت دین رسمی حکومت درآمد، در اصل همانهایی بود که ابن بطّه مطرح کرده بود. همچنین رجوع شود به:

Makdisi, *Ibn ʿAqīl* , pp. 301 , 304-08 ; and " The Sunnī Revival," p. 172.

در دوران خلافت القادر دو رساله در باب حقوق عمومی، هر دو، با عنوان *الاحکام‌السلطانیة* نوشته شد. مقصود نویسندگان این رسالات، ماوردیِ شافعی و ابن‌فرّاءِ حنبلی، فراهم‌کردن حمایت اعتقادی برای حاکمیت دوبارهٔ مذهب اهل سنّت بود.[۹۶] مشهورترین متفکّر حنبلی در این دوره عبیدالله بن بَطّه (متوفّی ۹۹۷/۳۸۷) بود. او بربهاری را شخصاً می‌شناخت و زیر تأثیر اعتقاداتش بود، امّا طبعی آرامتر داشت. وی در بغداد تربیت یافت و در پی کسب علم راهی مکه و شام شد و قریب ده سال پس از ورود آل‌بویه به بغداد، در زادگاهش عکبرا انزوا واعتکاف اختیار کرد. اعتقادنامهٔ دینی او، *الابانة الصغیره*، فراخواندن همگان به بازگشت به اسلام ناب محمّدی و بیانی صریح از اعتقادات حنبلی عصر اوست.[۹۷] ابوالحسین بن‌سمعون (متوفّی ۹۹۷/۳۸۷) نیز حنبلی و صوفی و واعظی مشهور و مؤثر بود. هنگامی که عضدالدوله به منظور کاهش دادن اختلافات مذهبی موعظه را در بغداد ممنوع کرد ابن سمعون همچنان به وعظ خود ادامه می‌داد. این واعظ که به نزد سلطان فراخوانده شده بود، او را چنان متأثر کرد که اشک از چشمان او جاری شد ـ تنها باری که راویِ این گزارش، در طول عمرش، وی را در حال گریه دید.[۹۸] ابوعبدالله بن حامد(متوفّی ۱۰۱۲/۴۰۳) از اعضای برجستهٔ مجلس خلیفه القادر و معلّم ابویعلی بن‌فرّاء و عالم بزرگ حنبلی بغداد در زمان خودش بود.[۹۹]

برخلاف حنابلهٔ محافظه‌کار، حنفیان به کلام نظری ابراز علاقه می‌کردند و از این رو با معتزله پیوندهایی نزدیک داشتند.[۱۰۰] بسیاری از معتزله، و از جمله برخی از شیعیان، فقه را نزد فقیه حنفی ابوالحسن کرخی می‌آموختند.[۱۰۱] در عصر آل‌بویه نسبت خاصّ مذهب حنفی با خلافت عباسیان رو به ضعف نهاد.ابوبکر رازی، «امام حنفیان»، انتصاب خویش را به منصب قاضی‌القضاتی، به فرمان خلیفه المطیع، خلیفه‌ای که رازی او را آلت دست آل‌بویه می‌شمرد، نپذیرفت.[۱۰۲] اما شافعیان مایل بودند که خلأ حاصل از کناره‌گیری

---

96. Gibb ,"Al-Mawardi's Theory of the Caliphate," *Studies*, pp. 151-65.

97. Laoust , *Ibn Baṭṭa* , Introduction , pp. xlii-xlvii.

۹۸. این حکایت را ابن‌جوزی در *منتظم*، ج ۸، ص ۸۸ و ۸۹ نقل کرده است. رجوع شود به : متز، *تمدّن اسلامی*، [ترجمهٔ فارسی، ص ۳۷۱ /] ص 319 / 330-31.

99. Laoust , pp. xcix-civ.

100. Busse , *Chalif und Grosskönig* , pp. 435-37 ; W. Heffening-J. Schacht ," Ḥanafiyya ," *EI* , III, 162-64.

۱۰۱. ابوالحسن کرخی متوفی ۹۵۲/۳۴۰؛ سزگین، *GAS* ، ج ۱، ص 444.

۱۰۲. ابوبکر رازی، از شاگردان کرخی، متوفّی ۹۸۱/۳۷۰؛ سزگین، *GAS* ، ج ۱، ص 45-444.

حنفیان را پرکنند. حنفیان در امور مذهبی عموماً سختگیرتر از شافعیان بودند. تنوخی، قاضی معروف حنفی، مخالف سرسخت شافعیان بود. عالم حنفیِ برجستهٔ این عصر ابواللیث سمرقندی (متوفّی میان سالهای ۹۸۳/۳۷۳ و ۱۰۰۲/۳۹۳) بود.[۱۰۳]

شافعیان پیروان فراوانی در جانب شرقی داشتند و آل‌بویه مقاصد آنها را در بین‌النهرین پیش بردند. در آغاز عصر آل‌بویه، عتبة بن عبدالله قاضی‌القضات بغداد بود. در بصره مالکی بسیار بود و متکلّم نامی اشعری و مالکی، باقلاّنی، از آن شهر برخاست. ابوبکر ابهریِ مالکی (متوفّی ۹۸۵/۳۷۵) در مسجد منصور بغداد تدریس می‌کرد. پیروان ظاهریه، متمرکز در بین‌النهرین و ایران، از نظر تعداد اندک بودند؛ امّا یک قاضی و تنی چند از علمای شرع آنها در بغداد حضور داشتند. جریریّه (که نامشان را از مؤسس این مذهب، محمد بن جریر طبری، گرفته‌اند) به داشتن تعدادی از علمای نامی، از قبیل معافابن زکریّا (متوفّی ۹۹۹/۳۹۰) که غلامش جریری باابوسلیمان مَقْدِسی یکی از رهبران اخوان الصفاء به مناظرهٔ عمومی پرداخت مفتخر بودند.[۱۰۴]

در زمان آل‌بویه، معاویه پرستی در چندین محل رواج یافت.[۱۰۵] مقدّسی جغرافیدان نقل می‌کند که زمانی شنید که یکی از پیروان این کیش در مسجد واسط درس می‌دهد، قصد مناظره با او را کرد، امّا به او اتهام رافضی (شیعی) زدند و او فقط توانست از خشم جمعیّت برآشفته جان سالم به در ببرد. از هواخواهان معاویه پرستی در اصفهان هم بودند. ابن‌حوقل جغرافیدان علاقهٔ شدید به معاویه را در رقّه شاهد بود. این اخلاص نسبت به معاویه، گذشته از سایر جنبه‌ها، بهانه‌ای برای ابراز احساسات ضدّ شیعی بود.

---

۱۰۳. ا. ی. شاخت، «ابواللیث سمرقندی»، [*دانشنامهٔ ایران و اسلام*، دفتر ۷، ص ۹۹۱/] *دایرةالمعارف اسلام*، تحریر دوم، ج ۱، ص 137؛ سزگین، *GAS*، ج ۱، ص 445.

104. Busse , pp. 431-33 , 436-37 ;

دربارهٔ عتبة بن عبدالله، رجوع شود به: Busse ، ص 275 . او از سال ۹۴۹/۳۳۸ قاضی‌القضات بود و در ۹۶۱/۳۵۰ درگذشت. دربارهٔ باقلاّنی، رجوع شود به:

R. J. McCarthy ," al-Bāḳillānī ," *EI* , I , 958-59 ; Brockelmann , *GAL* , I , 211 ; *GALS* , I , 349.

دربارهٔ ابوبکر ابهری، رجوع شود به: سزگین، *GAS*، ج ۱، ص 477. در خصوص معافا بن زکریا، رجوع شود به:

Sezgin, *GAS* , I , 522-23 ; and A. Dietrich ," Das Kitāb al-ğalīs wa'l-anīs des Mu'āfā , ein wertvolles altes Adabwerk , " *ZDMG* , 105 (1955) : 271-86.

دربارهٔ شاگردش، جریری، رجوع شود به: فروتر، ص ۲۴۵.

105. Ch. Pellat , " Le cutte de Mu'āwiya au IIIe siècle de l ' Hégire , " *SI* , 6(1950) : 53-66 (in Études , X).

هنگامی که سقّاهای بغداد با صدای بلند می‌گفتند «رحمه‌الله معاویه» منظور واقعی آنها طعن در مقام علی [ع] بود. در ۹۳۲/۳۲۱، در عهد خلافت‌القاهر، لعن معاویه از روی منبر اقدامی ضدّ حنبلی شمرده می‌شد.[۱۰۶] معزّالدوله نسبت به لعن معاویه تساهل داشت. این اقدام شاید به معنای محکوم ساختن حنبلیان بوده است.

خوارج. دراین دوران، خوارج چندان فعّال نبودند. شواهد متقنی از حضور آنها در مناطق دور از مرکز، مانند آذربایجان و سیستان و حضرموت و عُمان، در دست است. خوارج، پس از درگذشت معزّالدوله،در ۹۷۳/۳۶۳ در نزوا قیام کردند و در آنجا امیری به نام ورد بن زیاد و امامی به نام حفص بن راشد را به پیشوایی خودشان برگزیدند. امّا این قیام را مطهّر بن عبدالله، وزیر عضدالدوله، فرو نشاند. گهگاه در منابع از گروههایی مشهور به خوارج که در حقیقت راهزنانی فاقد اعتقادات سیاسی و مذهبی واقعی بودند یاد می‌شود.[۱۰۷]

فِرَق شیعه. درنیمهٔ اوّل قرن چهارم/ دهم، پیش از به قدرت رسیدن آل‌بویه، تشیع امامی مهمترین مذهب شیعیِ مورد حمایت میانه‌روها بود، یعنی کسانی که از دست زدن به اعمال انقلابی برای براندازی نظام حاکم سنّی اجتناب می‌ورزیدند. منابع اصلی مجادله میان شیعیان امامی و اهل سنّت عبارت بود از: ردّ کردن احادیث متواتر به نام صحابهٔ پیامبر (که اهل سنّت آنها را موثق می‌دانستند)، و ردّ مشروعیت سه خلیفه اوّل. شیعیان خود را جدا و برتر از اکثریت مسلمانان ـ یعنی اهل سنّت که شیعیان آنها را عامّه می‌نامیدند ـ می‌دانستند.[۱۰۸]

تشیّع امامی مناسبترین فرقهٔ شیعه برای رسیدن به توافق با اکثریت سنّی بود. اسماعیلیه و زیدیّه امامهایی مشهود داشتند که برای خلفای سنّی در بغداد تهدیدی بالقوّه محسوب می‌شدند، امّا امامیه (از ۹۴۱/۳۲۹) امامی مشهود نداشتند: امام واقعی از نظرها غایب بود و شیعیان در انتظار ظهور او به سرمی‌بردند. این عقیده، سیاست تسامح و تساهل و رفق و مدارا از هر دو سوی را مقدور می‌ساخت. آل‌بویه و سایر حکومتهای شیعی (مانند بریدیان و حمدانیان) هیچگاه برای براندازی خلافت سنّی

---

۱۰۶. ابن‌اثیر، *کامل*، ج ۸، ص ۲۰۴؛ ابن‌کثیر، *بدایة*، ج ۱۲، ص ۱۷۲.

107. Busse , *Chalif und Grosskönig* , pp. 407-08.

108. Watt , *Formative Period* , pp. 257-78.

همچنین رجوع شود به:

Gibb ," Medieval Islamic History ; an Interpretation," *Studies* , pp . 18-19.

کوششی به عمل نیاوردند. این «محافظه‌کاری شیعه» آهنگ سازش در بالاترین سطوح قدرت را تنظیم کرد.[۱۰۹] در آغاز قرن چهارم / دهم، بنو فرات، خاندانی وزارتی با تمایلات شیعی، حتی توانستند در خدمت خلیفه‌ای سنّی باشند.

طبعاً، آثار فقهی شیعهٔ امامی در عصر آل‌بویه به نهایت کمال رسید. نویسندگان دو کتاب از کتب اربعهٔ فقهی در حدود همین زمان شهرت یافتند: محمّد بن یعقوب کُلینی رازی (متوفّی ۹۴۱/۳۲۹)، مؤلف *الکافی فی علم‌الدین*؛ ابوجعفرمحمد بن بابویهٔ قمی، مشهور به صدوق (متوفّی ۹۹۱/۳۸۱)، مؤلف *مَن‌لایحضره الفقیه*. (ناصرالدین [شیخ الطائفه محمد بن حسن] طوسی، مؤلف کتابهای *استبصار* و *تهذیب الاحکام*، اندکی بعد از این دوران ـ متوفّی ۴۶۰ / ۱۰۶۷ ـ می‌زیست.) مهمترین عالم از علمای امامیه، در عهد آل‌بویه، شیخ مفید (ابن‌المعلم، متوفّی ۴۱۳ / ۱۰۲۲) است.[۱۱۰]

کلینی را شیعیان «مجدّد»ی می‌دانند که در ابتدای قرن چهارم هجری ظهور کرد. او از روستای کُلین در نزدیکی ری برخاسته بود که شیعیان بسیاری داشت و علاّن دایی او در آن شهر شخصی سرشناس بود. او فعّالیتهای خودرا دربغداد متمرکز کرد و آرامگاه وی در آنجا همچون مرقد امامان محترم شمرده می‌شد. کلینی درآغاز ظهورآل‌بویه و درسال درگذشت آخرین سفیرامام دوازدهم، ابتدای دوران غیبت کبری، دیده از جهان فرو بست.[۱۱۱]

تفکّر دینی کُلینی بر حدیث و کلام جزمی (در مقابل کلام نظری) استوار بود. و نسبت به معتزله نظری خصمانه داشت. مهمترین اثر او، *الکافی فی علم‌الدین*، که نگارش آن بیست سال به درازا کشید مشتمل بر دو بخش است: یکی در باب اصول و دیگری فروع. کلینی، با تألیف این ا ثر، یک رسالهٔ اعتقادی مدوّن در اختیار شیعیان قرار داد. این کتاب را که شامل بیش از پانزده‌هزار حدیث منسوب به پیامبر[ص] و امامان [ع] است با مجموعه‌های حدیث محدّث حنبلی، ابوبکر خلاّل (متوفّی ۹۲۳/۳۱۱)، مقایسه کرده‌اند و برخی بر این گمان‌اند که شیعیان در گردآوری مجموعه‌های احادیث خود از عمل مقبول اهل سنّت پیروی کرده‌اند.[۱۱۲]

---

109. Gabrieli , " Imāmisme et littérature sous Buyides ," p. 109.

110. D. M. Donaldson , *The Shi'ite Religion* (London 1933) , pp . 281-90 ; R. Strothmann , "Shī'a ," *SEL* , 534-41 , on pp. 537-38.

111. W. Madelung , " al-Kulaynī , " *EI* , III , 362-63 ; Sezgin , *GAS* , I , 540-42 ; H. Corbin , *Histoire de la philosophie islamique* (Paris 1964) , p. 54 ; Donaldson , pp. 284-85, *et passim.*

112. H. Laoust , *Les schismes dans l' Islam* (Paris 1965), pp. 149-50 ; Watt, *Formative Period*, p. 278.

ابن‌بابویه پسر یکی از مشایخ شیعهٔ مرکز بزرگ تشیع، قُم، بود. او در ۹۶۶/۳۵۵ به بغداد رفت و در آنجا به تدریس پرداخت.[۱۱۳] رکن‌الدوله که برایش بسیار احترام قایل بود، او را به ری دعوت کرد.[۱۱۴] توحیدی نقل می‌کند (*اخلاق*، ص ۱۶۷) که صاحب بن عبّاد او را تبعید کرد، امّا دلیل آن را ذکر نمی‌کند.[۱۱۵] انگیزهٔ این اقدام صاحب بن عباد، شاید، مخالفت آشکار ابن بابویه با علم کلام بوده است. این مخالفت در نوشته‌های اعتقادی او مشهود است و در آن نوشته‌ها با استناد به [امام] جعفر صادق [ع] احادیثی را در ردّ بحثهای کلامی (از قبیل بحث در خصوص [ذات] خداوند و قضا و قدر) نقل می‌کند.[۱۱۶]

شیخ مفید در محلّی نزدیک عکبرا به دنیا آمد. پدرش، المعلّم، او را به بغداد آورد و در آنجا در محضر استادان بسیاری از پیروان هر دو مذهب تشیّع و تسنّن، از جمله ابن‌بابویه، به تلمّذ پرداخت. متکلّم شیعی ابوعلی اسکافی و ابوعبدالله مَرزُبانی و ابوعبدالله بصری و ابوالحسن علی بن عیسی رُمّانی نیز از جملهٔ آموزگاران او بودند. از جملهٔ شاگردان او نیز از شریف رضی و شریف مرتضی و ناصرالدین [شیخ الطائفه محمد بن حسن] طوسی می‌توان نام برد.[۱۱۷]

شیخ مفید در مسجد براثا در بغداد تدریس می‌کرد. ابن ندیم که شخصاً او را می‌شناخت وی را پیشوای متکلّمان شیعه، در صف مقدّم علم کلام، بر طبق تعالیم اصحابش (یعنی: شیعه)، وصف می‌کند.[۱۱۸] توحیدی که او نیز شیخ مفید را شخصاً می‌شناخت (*امتاع*، ج ۱، ص ۱۴۱)، علاوه بر سایر صفات، او را فصیح و متبحّر در جدل

---

۱۱۳. ابن‌بابویه در ۹۹۱/۳۸۱ در ری درگذشت. ا.ا.ا. فیضی، «ابن بابویه» (۲)، [*دانشنامهٔ ایران و اسلام*، دفتر ۳، ص ۳۲-۴۳۱ /] *دایرةالمعارف اسلام*، تحریر دوّم، ج ۳، ص 27-726؛ سزگین، *GAS* ، ج ۱، ص 544-49.

114. W. Madelung , " Imamism and Mu'tazilite Theology ," in *Le Shī'isme Imāmite*, p. 20.

۱۱۵. توحیدی در *الصداقة والصدیق*، ص ۲۰۳ و ۲۹۱، نیز از او یاد می‌کند.

116. Madelung , p. 17.

اعتقادات الامامیة ابن بابویه با این عنوان به انگلیسی ترجمه شده است:

A Shiite Creed (Oxford 1942), transl. by A. A. A. Fyzee.

[اثر ابن بابویه را محمدعلی ...الحسنی قلعه کهنه‌ای، با افزودن حواشی، با عنوان *اعتقادات صدوق* (تهران ۱۳۸۰ ق) به فارسی ترجمه کرده است.]

117. Strothmann, *EI*[1] , III , 675 ; Sezgin , *GAS* , I , 549-51;

عبدالله نعمه، فلاسفهٔ شیعه، [ترجمهٔ سید جعفر غضبان، تهران ۱۳۶۷، ص ۳۶۳ /] ۶۸-۴۵۴؛ همچنین:

D. Sourdel , *L'imamisme vu par le cheikh ul-Mufid* (Paris 1974).

۱۱۸. ابن ندیم، فهرست، ص ۱۷۸/443 ، ۱۹۷/ 491.

و ثابت قدم در برابر مخالفانش وصف می‌کند. نویسندگان بعدی نیز از شور و اشتیاق وی به جدل و زبردستی وی در آن یاد می‌کنند.

شیخ مفید با مدافعان همهٔ مذاهب، در عهد آل‌بویه، مناظره می‌کرد. مهارت وی در جدل از این سخن طعنه‌آمیز آشکار می‌شود که «او قادر بود حریف خود را متقاعد سازد که ستونی چوبی در واقع طلا بود». خطیب بغدادی (سنّی) به نحوی قابل فهم از قدرت اقناعی و توفیق او در جذب افراد متعدّد به مذهب خویش اظهار تأسف می‌کند.[۱۱۹] برخی از رویارویی‌های فراموش نشدنی وی ما را از طنز تلخ او آگاه می‌سازد. او در مجلس سخنرانی علی بن عیسی رُمّانی، لغوی، شرکت جست. در این مجلس، رُمّانی در پاسخ به پرسشی که دارای مضامین شیعی بود میان داستان غدیرخم (که در آنجا [حضرت] محمد [ص] [امام] علی [ع] را به جانشینی خویش تعیین فرمود) و داستان غار (که [حضرت] محمد [ص] به هنگام هجرت همراه با ابوبکر در آنجا ماند) تمایز قایل شد و گفت در حالی که داستان اخیر مبتنی بر «درایة» است داستان غدیرخم صرفاً مبتنی بر «روایة» است. پس از این سخنرانی، شیخ مفید وارد خانهٔ رُمّانی شد (ظاهراً سخنرانی برای گروهی کثیر در حیاط ایراد شده بود) و در بارهٔ مقام و مرتبهٔ طلحه و زبیر که به مخالفت با «امام برحق» (یعنی علی [ع]) برخاسته بودند پرسش کرد. رُمّانی در پاسخ گفت که آنها توبه کرده‌اند، فرضی که شیخ مفید به نحوی قابل فهم مدّعی بود صرفاً «روایة» است. آنگاه رُمّانی او را همراه با یادداشتی مشروح دربارهٔ این گفتگو نزد ابوعبدالله بصری فرستاد و در نامه حامل آن را که شیخ مفید بود« مرشد» لقب داد. شیخ مفید همچنین موفق شد که متکلّم معروف اشعری ابوبکر باقلاّنی را مبهوت کند. هنگامی که باقلاّنی دربارهٔ شیخ مفید گفت که او در هر کاسه‌ای دست دارد، شیخ مفید در تعریف از باقلاّنی گفت که از ظروف پدرش خوب استعاره به وام می‌گیرد. گفته‌اند که فایق آمدن شیخ مفید بر متکلّم معتزلی عبدالجبار، در یک رویارویی، سبب دعوت شیخ به دربار عضدالدوله بود.[۱۲۰] شیخ مفید، با وجود حاکمیت آل‌بویهٔ شیعی مذهب، به دنبال بروز فتنهٔ داخلی میان سنّیان و شیعیان (۳۹۳ / ۱۰۰۲ و ۳۹۸ / ۱۰۰۷) دوبار از بغداد تبعید شد.[۱۲۱]

شیخ مفید بر خلاف سَلَف خود، ابن‌بابویه، مناظرهٔ دینی و کلام نظری را تأیید

---

۱۱۹. بغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۳، ص ۲۳۱؛ نعمه، فلاسفهٔ شیعه، [ترجمهٔ فارسی، ص ۳۶۷ /] ص ۴۵۶.

۱۲۰. نعمه، [ص ۳۶۴ /] ص ۵۹-۴۵۸.

۱۲۱. ابن‌اثیر، *کامل*، ج ۹، ص ۱۲۶ و ۱۴۶ و ۱۴۷، ذیل وقایع هر دو سال.

می‌کرد. وی نقدی بر ابن‌بابویه نوشت و در آن مدّعی شد که امامان مشوّق مناظرهٔ دینی بودند، مشروط بر آنکه مناظره‌کننده راسخ در حقیقت باشد و بتواند در برابر ملحدان و بی‌دینان به دفاع از آن برخیزد. شیخ مفید برخی از اعتقادات اصلی معتزله را قبول داشت و مکتب بغداد را به مکتب بصره ترجیح می داد، خاصّه تعالیم ابوالقاسم بلخی و ابن‌اخشید را. اعتقادات معتزلی بغدادیها به مواضع امامیّه نزدیکتر بودند.[۱۲۲]

با اینکه جنبش اسماعیلیه در شمال افریقا و مصر، در دوران فاطمیان، و نیز در بحرین و بین‌النهرین و ایران، در دوران قرامطه، به قدرت سیاسی دست یافت، امّا در بیشتر موارد همچنان به شکل یک نهضت انقلابی مخفی باقی ماند. به هر روی، آیین اسماعیلیه به طبقهٔ روشنفکران [intelligentsia] بویژه اعضای طبقهٔ کاتبان و وزیران و نیز طبقات پایین‌تر متوسّل شد. تفرقه میان شاخه‌های فاطمی و قرمطی این جنبش در حدود ۸۹۲/۲۸۶ آغاز شد و آن هنگامی بود که عبیدالله مهدی رهبر جنبش در سلمیّهٔ شام ادّعای امامت کرد و اعلام داشت که مهدی مُنْتَظَر، یا قائم، یکی از احفاد او خواهد بود. قرامطه پیروی از تعالیم اصلی را ادامه دادند و امام هفتم [خود] محمد بن اسماعیل را قائم و مهدییی دانستند که در انتظار بازآمدنش بودند.[۱۲۳]

اوّلین فعالیت تبلیغی اسماعیلیان در شمال غرب ایران (جبال) با آغاز این نهضت در قرن سوم/ نهم مقارن بود.[۱۲۴] نخستین داعی مردی به نام خَلَف را عبدالله بن میمون قدّاح، «بنیانگذار مزعوم اسماعیلیه»، به ری اعزام کرد. قدّاح اطمینان داشت که در ری واطراف آن (آبه و قم و کاشان و ولایات طبرستان و مازندران) شیعیان بسیاری وجود دارند که دعوت اسماعیلیه را استجابت خواهند کرد. سومین داعی، غیاث، ناگزیر شد که به خراسان پناه ببرد؛ او موفق شد که امیرحسین بن علی مرورودی (مروزی) را به آیین خود در آورد. و امیر نیز جمعیت محلّی را پیرو این آیین کرد.

---

122. Madelung ," Imamism," p. 21.

123. Busse , pp. 409-15.

دربارهٔ اختلاف عقیدتی میان قرامطه و فاطمیان، رجوع شود به:

Madelung , " Fāṭimiden und Baḥrainqarmaṭen ," *Der Islam* , 34(1959) : 34-88 ; and S. M. Stern," Ismailis and Qarmatians," in *L'élaboration de l'Islam* (Paris 1961), pp. 99-108.

و رجوع شود به مقاله‌های مادلونگ، «اسماعیلیه» و «قرمطی»، در *دایرةالمعارف اسلام*، تحریر دوّم، ج ۴، ص 206-198، 64-640.

124. Stern ," Early Ismā'īlī Missionaries," pp. 56-61.

در اینجا از تبیین وی پیروی شده است.

حسین بن علی مرورودی سرانجام در حدود [۳۰۸/] ۹۲۰ داعی الدعاة اسماعیلیه در خراسان شد. به گفتهٔ ابن‌ندیم، مرورودی و برادرش برای فیلسوف ابوزید بلخی صله و جایزه مقرّر کرده بودند؛ امّا این شخص، در کتابی راجع به روشهای تأویل، ولینعمتان اسماعیلی خود را مورد تعرّض قرار داد.[۱۲۵] جانشین حسین بن علی داعی معروف محمد بن احمد نَسَفی (یا نخشبی)، از روستایی در نزدیکی نسف، بود. نَسَفی که *کتاب‌المحصول* او برای فهم تعالیم اسماعیلیان حایز اهمیت بسیاری است تلفیق فلسفهٔ نوافلاطونی اسلامی‌شده (یا مسیحی‌شده) با نظام جهان‌شناسی اسماعیلی را بر عهده داشت.[۱۲۶] در تعالیم سیاسی اوست که محمد بن اسماعیل جای مهدی مُنْتَظَر را می‌گیرد. نسفی موفق شد که رجال بلند مرتبهٔ حکومت سامانیان از جمله امیرنصر بن احمد را به آیین اسماعیلیه در آورد. امّا این روند با رسیدن نوح بن نصر، پسر امیرنصر بن احمد، به قدرت معکوس شد و در نتیجه نسفی و پیروانش بیرحمانه اعدام شدند (۹۴۳/۳۳۲). ظاهراً ابویعقوب سجستانی به جای نسفی داعی‌الدعاة اسماعیلیه شد.[۱۲۷]

در ری، رهبری دعوت اسماعیلیه به دست نایب پیشین غیاث، ابوحاتم رازی، رسید.[۱۲۸] او در این مقام داعیانی را به طبرستان و اصفهان و آذربایجان و جرجان روانه کرد. شیوهٔ کار [modus operandi] رازی اغوای اعضای طبقهٔ حاکم بود. او موفق شد که احمد بن علی امیر ری را به مذهب خود درآورد؛ هر چند تعیین دقیق معنای این گرویدن به مذهب جدید در عمل دشوار است. پس از آن، در پی هجوم سامانیان در ۹۲۳/۳۱۱ به ری، ابوحاتم رازی مرکز فعالیتهای خود را از ری به طبرستان انتقال داد و به سپاهیان دیلمیان پیوست؛ این سپاهیان در آن زمان زیر فرمان اسفار بن شیرویه بودند که به اسماعیلیه گرویده بود. هنگامی که مرداویج جیلی جانشین اسفار بن شیرویه شد، ابوحاتم تقرّب خویش را همچنان حفظ کرد و مرداویج را به جمع پیروان خود در آورد.

---

۱۲۵. ابن ندیم، *فهرست*، ص ۱۳۸/ ۳۰۳؛ همچنین رجوع شود به: فروتر، فصل سوّم، یادداشت ۱۷۳.

۱۲۶. محض نمونه؛ رجوع شود به:

W. Madelung ," Ismāʿīliyy ," *EI* , IV , 203-04 ; and S. Pines ," Philosophy ," in *CHI* , II , 803 .

شهری را که عربها «نَسَف» می‌نامیدند و در حدود ۱۵۰ کیلومتری جنوب شرقی بخارا در کنار رودخانهٔ نسف قرار داشت، ایرانیان نخشب نام گذاشته بودند؛ لسترنج، *سرزمینهای خلافت شرقی*، [ترجمهٔ فارسی، ص ۴۹۹/] ص 470.

۱۲۷. س . م . استرن، «ابویعقوب سجزی»، [*دانشنامهٔ ایران واسلام*، دفتر ۹، ص ۳۱-۱۱۳۰/] *دایرةالمعارف اسلام*، تحریر دوّم، ج ۱، ص 190.

۱۲۸. همو، «ابوحاتم رازی»، *دایرةالمعارف اسلام*، تحریر دوّم، ج ۱، ص 125.

مناظرهٔ میان ابوحاتم رازی و ابوبکر رازی که ابوحاتم در کتاب خود، *أعلام النبوّة*، آن را ثبت کرد ظاهراً در ری و در حضور مرداویج (هرچند این نکته مسلّم نیست) صورت گرفت.[۱۲۹] به هر تقدیر، مرداویج به همدستی با قرمطیان بحرین به منظور پیشروی به سوی بغداد و براندازی امپراتوری عباسیان متهم شد. امّا مرداویج در آخرین سالهای عمرش با اسماعیلیان به دشمنی برخاست و آنها را بیرحمانه تعقیب و آزار کرد و ابوحاتم رازی مجبور به فرار به دربار مفلح، فرمانروای آذربایجان، شد و او را نیز به آیین خود در آورد. ابوحاتم در همانجا درگذشت و داعیان اسماعیلیه را آشفته و سرخورده به حال خود واگذاشت.

در این میانه، قرامطه که به رهبری ابوطاهر جَنّابی بحرین را زیر سلطهٔ خود داشتند به جنوب عراق لشکر کشیدند و شهرهای بصره و کوفه را غارت و کاروانهای زایران حجّ را چپاول کردند و حتی امنیت بغداد را به خطر انداختند (۱۶ ـ ۳۱۵ / ۲۹ ـ ۹۲۷).[۱۳۰] ابوطاهر (ونیز ابوحاتم رازی) قران مشتری و زحل در ۳۱۶ / ۹۲۸ را نشانه‌ای از ظهور قریب‌الوقوع مهدی و پایان حکومت اسلامی می‌دانست. قرامطه، هنگامی که در ۹۳۰/۳۱۷ به مکّه حمله بردند و حجرالاسود را از کعبه برداشتند به اوج فعالیت انقلابی و ضدّاسلامی خود دست یازیدند. امّا در دههٔ [دوم قرن چهارم/] چهارم قرن دهم (۹۳۱/۳۱۹)، هنگامی که جوانی اصفهانی به نام زکریا را به عنوان مهدی موعود معرفی کردند مجبور به عقب‌نشینی شدند.[۱۳۱] این متمهدی اصفهانی ظاهراً ادعا می‌کرد که محمد بن اسماعیل، مهدی و قائم، است؛ در نتیجه، این واقعه در اندک زمانی به نسخ شریعت و تن‌دادن به اباحیگری منجر شد که بنا به اعتقاد پیامد ظهور مهدی بود. وقتی آشکار شد که این شخص شیّاد است، جنبش اسماعیلیان در اثر انحرافات و آشفتگی اعتقادی دچار تزلزل شد. مادلونگ بر این گمان است که ابوحاتم رازی در این زمان بود که نگارش *کتاب الاصلاح* را انجام داد و در آن اعتقادات اباحی مذکور در *کتاب المحصول* نَسَفی را مورد حمله قرار داد. در این کتاب آمده بود که اعتبار شریعت فقط تا زمان ظهور

---

۱۲۹. این مناظره را ابوحاتم رازی در کتابش با عنوان *أعلام النبوة* ثبت کرده است: تصحیح صلاح الصاوی و غلامرضا اعوانی (تهران[۱۳۵۵ش /] ۱۹۷۷). رجوع شود به:

P. Kraus , " Raziana II ," *Orientalia* , 5 (1936): 25-56 , 358-78 ;

رسائل الفلسفیة رازی، تصحیح پاول کراوس، ص ۱۰، ۳۱۶ ـ ۲۹۵؛ و پاول کراوس و س. پینس، «الرازی»، *دایرةالمعارف اسلام*، تحریر اوّل، ج ۳، ص 1134-36، در ص 1136.

130. Madelung ," Ḳarmaṭī ," *EI* , IV , 662.

۱۳۱. همچنین رجوع شود به: Stern ," Early Ismāʿīlī Missionaries ," pp. 68-69.

مهدی است. ابویعقوب سجستانی نیز در *کتاب النصرة* در دفاع از اباحیگری نَسَفی و تکمیل نظام نوافلاطونی او به این حمله پاسخ داد. ابویعقوب سجستانی در مقام داعی الدعاة جانشین ابوحاتم رازی در ری شد و داعیان موصل و بغداد را هدایت کرد.

در دههٔ [سوّم قرن چهارم /]چهارم قرن دهم قرامطهٔ بحرین معتدلتر شدند، بویژه پس از درگذشت رهبرشان ابوطاهر جنّابی. آنها در برابر دریافت فدیه‌ای از خلیفهٔ عباسی حجرالاسود را بازگرداندند (۳۳۹ /۹۵۱).

در دوران حکومت معزّالدوله، تقریباً در هر شهری در بین‌النهرین، داعیان اسماعیلیه وجود داشتند و کتابهای آنها انتشار گسترده داشت. امّا این فعالیت و سیع در [۳۵۶ /] ۹۶۷ رو به ضعف نهاد و کتابهای اسماعیلیه در بغداد کمیاب شد.[۱۳۲]

خلیفهٔ فاطمی المعزّ(۶۵-۳۴۱/ ۷۵-۹۵۳) کوشید که با عقد مصالحه‌ای دایر بر تصدیق محمد بن اسماعیل به مقام امام هفتم [اسماعیلیان] و قائم و مهدی و اینکه فاطمیان خلفا و احفاد او هستند و نیز رسمیّت بخشیدن به تعالیم جهان‌شناسی نوافلاطونی بیعت اسماعیلیان شرقی را حفظ کند. این مصالحه، ابویعقوب سجستانی را خوش آمد، ولی قرامطهٔ بحرین و سایر پیروان اسماعیلیه آشتی‌ناپذیری خود با داعیه‌ها و عقاید فاطمیان را حفظ کردند.[۱۳۳]

اخوان الصفاء که در عصر مورد بحث ما مرکز فعّالیتهای خود را از بصره به بغداد منتقل کرده بودند، به احتمال بسیار اسماعیلی، یا دست کم قرمطیان ضدّ فاطمیِ طرفدار اسماعیلیه بودند که مقصودشان، مانند مقصود کلّی اسماعیلیان، سست گردانیدن ساختار سیاسی و اجتماعی و مذهبی حکومت اسلامی بود.[۱۳۴]

فتح مصر به دست فاطمیان، در ۹۶۹/۳۵۸، دو شاخهٔ اصلی اسماعیلیه را بیش از پیش از هم جدا کرد. قرامطه در شام و فلسطین و حتّی مصر به فاطمیان حمله کردند و در ۹۷۱/۳۶۰ از حمایت فعّالانهٔ عزّالدوله امیرآل‌بویه و ابوتغلب حمدانی نیز برخوردار شدند. هم عزّالدوله و هم عضدالدوله اقطاعاتی به قرمطیان واگذار کردند. در دوران حکومت عضدالدوله و پسرش صمصام‌الدوله، قرامطه نماینده‌ای به نام ابوبکربن شاهویه در بغداد داشتند که یکی از ملازمان ابن‌سعدان وزیر بود و نفوذ سیاسی بسیار

---

۱۳۲. ابن ندیم، فهرست، ص ۱۸۹/72-471.

133. S. M. Stern ," Heterodox Ismā'īlism at the Time of al-Mu'izz ," *BSOAS* , 17 (1955): 10-33.

۱۳۴. رجوع شود به: فروتر، ص ۲۵۵-۲۳۸.

داشت. بعلاوه از آنجاکه عضدالدوله برای جنگ مشترک علیه رومیها با فاطمیان به توافق رسید، ناگزیر بود که دعوت اسماعیلیه را در قلمرو خودش تحمّل کند، هر چند در بصره بر ضدِّ یکی از داعیان که پا را از حدّ خود فراتر گذاشته بود وباید توقیف می‌شد دست به اقداماتی زد.[۱۳۵] پس از درگذشت عضدالدوله، قرامطه فعّالیتهای خود در جنوب عراق را از سر گرفتند. آنها به کوفه و بصره حمله بردند و تقاضای خراج کردند؛ امّا در ۳۷۸/ ۹۸۸ از اسفار، رئیس بنوالمنتفق از قبیلهٔ عُقَیْل، شکست خوردند و این شخص به جای آنها «محافظت» از کاروانهای زایران را به عهده گرفت. و بدین ترتیب تا حدّ بسیاری خطر آنها را کاهش داد. شایان توجّه آنکه شکر الخادم، غلام سیاه و معتمد عضدالدوله، در حالی که از شرف‌الدوله، پسر عضدالدوله، اجازهٔ رفتن به زیارت حجّ را گرفته بود (۳۷۸/ ۹۸۸) قصد قاهره کرد و نزد فاطمیان رفت. او مسؤول سدّکردن راه شرف‌الدوله به کرمان شده بود.[۱۳۶]

در اواخر قرن [چهارم /] دهم، نفوذ اسماعیلیان افزایش یافت. حتی نقیب علویان، شریف رضی، نیز مظنون به هواخواهی فاطمیان بود. علّت این ظنّ، خودداری او از امضای تکفیرنامهٔ فاطمیان بود که خلیفه القادر در ۱۰۱۱/۴۰۲ صادر کرده بود. امامیه و اهل سنّت نیز این تکفیرنامه را امضا کردند. در اثنای ناآرامی ۱۰۰۳/۳۸۴ در بغداد، شیعیان به طرفداری از فاطمیان شعار می‌دادند «یا حاکم، یا منصور». و چند سال پس از آن حاکم عُقَیلی، قروش بن مقلّد، خطبهٔ نماز جمعه رابه نام فاطمیان خواند.[۱۳۷]

۸. مکاتب کلامی اسلامی

مکتب کلامی مسلّط در دوران آل‌بویه آیین معتزله بود. ابوبکر باقلاّنی از مواضع اشعری ماهرانه دفاع می‌کرد. هم معتزلیان و هم اشعریان پایگاههای فعالیت خود را از بصره به بغداد منتقل کرده بودند. مکتب معتزلی بصره و بغداد شاخهٔ دیگری را در ری ایجاد کرد. مذاهب متکلّمان مختلف بود. اشعریها همواره سنّی بودند و معتزلیها به دو فرقهٔ سنّی و شیعی تقسیم می‌شدند که اکثریت شیعیان را جناح پیروان زیدیّه تشکیل می‌دادند.[۱۳۸]

---

135. Busse, *Chalif und Grosskönig* , p. 411.

۱۳۶. روذراوری، *ذیل*، ص ۱۴۷؛ ابن‌اثیر، *کامل*، ج ۹، ص ۴۰-۳۹ و Busse، ص 13-412.

137. Busse, p. 412.

تکفیرنامهٔ فاطمیان را ابن اثیر در *کامل*، ج ۱، ص ۱۶۶، ثبت کرده است.

138. Busse , pp. 437-50 ; L. Gardet ," 'Ilm al-Kalām ," *EI* , III , 1141-50.

در بغداد سه مکتب معتزلی وجود داشت: مکتب قدیم بغداد که مؤسس آن ابوالحسین خیّاط بود؛ بهشمیه که ابوهاشم‌جبّائی بنیان گذاشته بود؛ و اخشیدیه که احمد بن علی بن اخشید آن را بنیان نهاده بود. برخوردهای میان این مکاتب عبارت بود از: مناظره‌های تند و نیشدار، طرفداری توأم با خشونت، و متّهم کردن یکدیگر به کفر و الحاد. این ناسازگاری را دشمنان مشترک آنها ـ اهل حدیث و همچنین فلاسفه ـ همچون سلاحی علیه آنها به خدمت گرفتند: محض نمونه، آنها به برانگیختن شکّ در دین و سست‌کردن اعتقاد عامّه متّهم می‌شدند. توحیدی از مکتب ابوعبدالله بصری تصویری تیره و تار به دست می‌دهد و برتحیّر فکری و انحطاط اخلاقی اعضای آن تأکید می‌ورزد. با اینکه انگیزهٔ اولیّه و دلیل وجودی آیین معتزله دفاع از اسلام با استفاده از بحث و استدلال عقلی بود، در دوران مورد بحث ما به صورت لشکرکشیی در آمده بود که گروهی از مدافعان آن، نهانی یا آشکار، به دفاع از نوعی شکاکیت مذهبی می‌پرداختند که در تعلیم «تکافوء الادلّه» آشکار شده بود (این، دست‌کم، تصویری است که توحیدی ارائه می‌دهد).

ابوهاشم‌جبّائی (متوفّی ۳۲۱/ ۹۳۳)، پسر ابوعلی‌جبّائی (متوفّی ۳۰۳/ ۹۱۵)، مکتب بصره را به بغداد منتقل کرد. ابوهاشم به واسطهٔ نظریه‌اش در باب «احوال»، در خصوص مسألهٔ صفات الهی، مشهور است؛ این نظریه نوعی مفهوم انگاری [conceptualism] است که سایر مکاتب معتزلی و فرق دیگر آن را کفرآمیز می‌شمردند.[۱۳۹] بهشمیه، مکتبی که نامشان را از ابوهاشم گرفته‌اند، هواخواهان بسیاری داشتند، ازجمله ابوعبدالله بصری (متوفّی ۳۶۹/۹۸۰) که مرشد مریدان متعددی، از جمله قاضی عبدالجبّار معروف، بود.[۱۴۰] صاحب بن عباد وزیر از معتزلیان مخلص و از

→

ماتُریدی (متوفّی ۳۳۳/۹۴۴ در سمرقند) در ماوراءالنهر صاحب نفوذ بود، امّا تأثیر چندانی در جریانهای فکری بغداد نداشت.

139. L. Gardet , " Al-Djubbāʾī , " *EI* , II , 569-70 ; R. M. Frank ," Abu Hashim's Theory of 'States,' Its Structure and Function ," in *Actas IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos* (Leiden 1971) , pp. 85-100;

هری اوسترین ولفسن، *فلسفهٔ علم کلام*، [ترجمهٔ احمد آرام، تهران ۱۳۶۸ ، ص ۱۸۲ و بعد/] ص 168 و بعد.

140. S. M. Stern ," 'Abd al-Djabbār b. Aḥmad," *EI*, I , 59-60 ; Brockelmann, *GALS* , I ,

←

شاگردان ابوهاشم و ابواسحاق نصیبینی بود و همو بود که عبدالجبّار را به ری دعوت کرد. بدین ترتیب، مکتب بصره و بغداد شعبه‌ای نیز در ری به دست آورد. این مکتب روابط نزدیک با زیدیّه را حفظ کرد و بسیاری از زیدیّه، از جمله ابوعبدالله داعی، نزد ابوعبدالله بصری تلمّذ کردند. عبدالجبار نیز امامان زیدی را در جمع شاگردان خود داشت. در اواخر قرن چهارم/ دهم نفوذ معتزله در تشیّع زیدی به اوج خود رسید.

اخشیدیّه دشمنان قسم‌خوردهٔ بهشمیّه بودند. علی بن عیسی رمّانی از مدافعان برجستهٔ این گرایش و رقیب ابوعبدالله بصری بود و کتابی در ردّ جبّائی نوشت.[۱۴۱] در دوران حکومت معزّالدوله امیران آل‌بویه کوشیدند که اخشیدیه را با بهشمیه آشتی دهند، شاید بدان سبب که اخشیدیه رویکرد سنّی داشتند و آشتی به سود سیاست سازش و الفت آل‌بویه بود.[۱۴۲] رویارویی سخت میان دوگروه متخاصم به رهبری مدافعان هر یک، رمّانی و بصری، در دربار عزّالدوله ثابت کرد که دستیابی به آشتی بعید است.

تشیّع امامی و معتزله کمتر از تشیّع زیدی و معتزله به سوی یکدیگر کشش داشتند. با این همه، همکاری امامیه با معتزله امری غیرعادی نبود. شماری از معتزله در قرن سوم/ نهم جذب امامیّه شده بودند.[۱۴۳] آنها با خاندان مشهور و شیعی مذهب نوبختی مجالست داشتند که کلام معتزلی را با نظام اعتقادی امامیه در مسائلی از قبیل صفات و عدل الهی و اختیار درهم‌آمیختند و در عین حال عقاید امامی ناسازگار با اصول معتزله را نیز حفظ کردند. محدّثان امامی قم در مخالفت با تمایلات معتزلی خاندان نوبختی از خود واکنش نشان دادند و در این کار ابوجعفر بن بابویه هادی آنان بود. و چنانکه گذشت، ابن‌بابویه

→

343-44.

انتشار آثار مهمّ عبدالجبّار معتزلی در طیّ بیست سال گذشته علاقهٔ پژوهشگران را به شخصیتی که پیش از این فراموش شده بود برانگیخته است؛ از جمله، رجوع شود به مطالعات جورج فؤاد حورانی دربارهٔ فلسفهٔ اخلاق عبدالجبار:

G. F. Hourani , *Islamic Rationalism* ; and *The Ethics of 'Abd al-Jabbār* (Oxford 1971) ; and "The Rationalist Ethics of 'Abd ul-Jabbār," in S. M. Stern , A. Hourani and V. Brown (ed.) , *Islamic Philosophy and the Classical Tradition Essays presented to Richard Walzer* (Oxford 1972), pp. 105-15 ; and J. R. T. M. Peters , *God's Created Speech* : *a study in the Speculative Theology of...'Abd al Jabbār...*(Leiden 1976).

141. Sezgin , *GAS* , I , 623.

۱۴۲. ابن مرتضی، *طبقات المعتزله*، تصحیح س. دیوالد ـ ویلتسر(بیروت ۱۹۶۱)، ص ۱۰۷.

143. Madelung ," Imamism," pp. 14f.

مخالف علم کلام بود. او کوشید از امامیّه در برابر انتقاد معتزله در باب مسألهٔ تشبیه دفاع کند. متکلمان امامیّه، در درجهٔ اول هشام بن حکم، در خصوص این مسأله بسیار آسیب‌پذیر بودند.[۱۴۴] بااین همه، ابن‌بابویه عقیدهٔ معتزله را در مورد مسألهٔ کامل بودن قرآنِ نقل شده پذیرفت و بدین‌ترتیب در خصوص این مسألهٔ مهم جانب میانه را گرفت.

شیخ مفید به رویکرد خاندان نوبختی در موافقت با معتزله نیرویی تازه بخشید.[۱۴۵] وی طرفدار علم کلام بود و خود را متکلّم می‌شمرد. با وجود این، محتاط بود که، محض نمونه، با ذکر این نکته که (برضدّ نظر حاکم بر معتزله) عقل محتاج به وحی است میان تشیّع و معتزله فرق بگذارد. رویکرد معتزلی او، جهت کلّی مکتب قدیم بغداد و اخشیدیه را در برابر بهشمیه قرار داد. یکی از شاگردان شیخ مفید، نقیب علوی شریف مرتضی، در تفسیر قرآن و حدیث از اصول معتزله پیروی می‌کرد.[۱۴۶] او نزد عبدالجبّار معتزلی، به هنگام بازگشت قاضی از مکّه به بغداد (که تا سال[۳۶۹/] ۹۷۹ آنجا ماند) تلمّذ کرد. با این همه، این مصاحبت مانع از این نشد که شریف مرتضی از نوشتن اثری انتقادی، علیه آموزگار سابق خود، با عنوان *کتاب‌الشافی فی‌الامامة* دست بازدارد.[۱۴۷]

در عصر آل‌بویه، معتزله علاقه‌ای بسیار به فقه از خود نشان دادند. (فقه وکلام نظری، به طوری که فارابی شرح داده، در نظام علوم با یکدیگر مرتبط‌اند).[۱۴۸] قاضی‌القضات معروف بغداد، عبیدالله بن احمد بن معروف، معتزلی بود و این تمایل کلامی تأثیری در شأن فقیهان در نظر عوام نداشت، جز آنکه آنها آزادانه تعالیم گناه‌آلود معتزله را تعلیم می‌دادند. محض نمونه، در ۳۶۰/ ۹۷۰ قاضی حنفی مطهّر بن سلیمان، شاهد و نایب ابن معروف، هنگامی که در مدینةالمنصور نظریهٔ محدَث بودن قرآن را تعلیم داد جمعیت به او توهین کرد.[۱۴۹] (از زمان ابن‌حنبل و«محنة» تعلیم محدَث بودن قرآن ننگ اصلی مذهب معتزله از نظر مخالفانِ پاک‌دین [ارتودوکس] آنها به شمار می‌رفت.) ابوالحسن کرخی، آموزگار مشهور بغدادی (متوفّی ۹۵۲/۳۴۰)، فقه حنفی را با کلام معتزله در آمیخت و از

---

144. W. Madelung ," Hisham b. al-Ḥakam ," *EI* , III , 496-98 ; Watt , *Formative Period* , pp . 186-89.

145. Madelung ," Imamism ," pp. 21f.

146. Busse, p. 441 ; Madelung , p. 25.

۱۴۷. شریف مرتضی از اعتقادات شیعهٔ امامی در برابر اعتقاداتی دفاع کرد که عبدالجبّار شافعی عرضه کرده بود؛ بروکلمان، *GALS* ، ج ۱، ص 706.

۱۴۸. فارابی، *احصاءالعلوم*، ص ۱۰۷ـ ۹۹.

۱۴۹. ابن‌جوزی، منتظم، ج ۷، ص ۵۴؛ Busse ، ص 443.

جملهٔ شاگردانش در علم فقه ابوعبدالله بصری و علویِ زیدی، ابوعبدالله داعی، بودند. ابوالحسن حسنی، ازعلویان، نیز هم فقه و هم کلام تعلیم می‌داد. ابوعبدالله داعی پیش از آنکه در محضر درس کرخی بنشیند نزد او تلمّذ کرد. در دربار ابن‌عبّاد نیز مجالسی برگزار می‌شد که هم فقها و هم متکلمان در آنها حاضرمی‌شدند.[۱۵۰]

در ایام خلافت القادر که قدرت آل‌بویه رو به زوال نهاد و حاکمیت دوبارهٔ اهل سنّت در شرف وقوع بود، فعالیت و نفوذ معتزله کاستی گرفت. در ۱۰۱۸/۴۰۹ خلیفه اعتقاد به محدَث‌بودن قرآن را کفری شایستهٔ مرگ شمرد و از نفوذ خویش برای جلوگیری از انتصاب معتزله به مقامهای قاضی و شاهد و نایب استفاده کرد.[۱۵۱]

۹.اقلیتهای غیرمسلمان

اقلیتهای دینی غیرمسلمان در دوران حکومت نسبتاً تسامح پیشهٔ آل‌بویه زندگی مطلوبی داشتند. پادشاهان آل‌بویه که وظیفهٔ دشوار اداره کردن جمعیتی عظیم و ناهمگن از سنّیان را برعهده داشتند علاقه‌مند بودند که بیعت گروههای غیرسنّی را به دست آورند. مسیحیان در میان طبقهٔ کاتبان بسیار نمایان بودند و بسیاری از مقامهای اداری را دردست داشتند. عضدالدوله وزیری مسیحی ـ کاتبی ریاضیدان ـ به نام نصربن‌هارون داشت.[۱۵۲]

مسیحیان. شهر بغداد بر ویرانه‌های روستاهای قدیم مسیحیِ سونایا و ورثال و کرخا ساخته شده بود.[۱۵۳] مسیحیت با مهاجرانی به بغداد آمد که از مراکز بزرگ مسیحی اورفا/ الرُّها و نصیبین مهاجرت کردند؛ بعدها، سکونت یافتن اسیران روم شرقی در محلهٔ مسیحی دارالروم نیز آن را تقویت کرد. در جانب غربی بغداد، هشت صومعه و شش

---

۱۵۰. ابن مرتضی، *طبقات المعتزله*، ص ۱۵ـ۱۱۲؛ ثعالبی، *یتیمة*، ج ۳، ص ۱۹۷؛ Busse، ص 44-443.

۱۵۱. ابن‌جوزی، *منتظم*، ج ۷، ص ۲۸۹؛ Busse ، ص 444.

۱۵۲. دربارهٔ جامعه‌های مسیحی دورهٔ مورد بحث ما وتاریخ و فرهنگ و کلیساهای آنها رجوع شود به: Busse، ص 79-451 ؛ لویس شیخو، *شعراءالنصرانیه بعدالاسلام؛ شعراءالدولةالعباسیة* (بیروت ۱۹۲۶)؛ ر . ب . اسحاق، *تاریخ نصاری العراق* (بغداد ۱۹۴۸)؛ متز، *تمدن اسلامی*،[ترجمهٔ فارسی، ص ۷۴ـ۴۷ (دربارهٔ مسیحیان و یهودیان)/] ص 55-28 / 58-32؛ همچنین:

R. Levy , *A Baghdad Chronicle* (Cambridge 1929), Index, p. 276 ; B. Spuler , *Iran in Früh-islamischer Zeit* (Weisbaden 1952) , pp. 209-15 ; *idem* in *Handbuch der Orientalistik* , Erste Abteilung , ed. B. Spuler , Achter Band , Religion , pp. 120-324 (به همراه کتابنامه‌ای جامع) ; G. Troupeau ," La littérateur arabe chrétienne du Xe s. au XIIe s.," in *Cahiers de Civilisation Médiéval* , 14(1971) : 1-20.

153. M. Allard ," Les chrétiens à Baġdād," *Arabica*, 9(1962)(*Baġdād*):375.

کلیسا و در جانب‌شرقی سه‌صومعه و پنج‌کلیسا وجودداشت. جمعیت مسیحی در چندین محلّه متمرکز بودند. در قطیعةالنصاریٰ، در جانب غربی، مراکز دینی متعددی از جمله دیرالعذارا (صومعهٔ دوشیزگان) و کلیسای مارتومای یعقوبیان قرار داشت که یحیی‌بن عدی در آن دفن شد ([۳۶۴/]۹۷۵).[۱۵۴] این کلیسا سرانجام در یک قیام عمومی در [۳۹۳ /]۱۰۰۲ ویران شد. دارالروم مقرّ جاثلیق، رئیس کلیسای نسطوری، و مرکز صومعه‌ای معروف به نام دیرالروم بود. کلیسای عمدهٔ آن نوتردام، موسوم به الکرسی، جایی بود که اسقفهای بسیاری در آن مدفون بودند و در اطراف آن صومعه‌های راهبان قرارداشت. (به طور کلی کلیساها بخشی از یک مجموعه را تشکیل می‌دادند که شامل صومعه‌های راهبان و مدارس و بیمارستانها بود.) بسیاری از مسیحیان نیز در محلهٔ شمّاسیه، دربخش شمالی جانب شرقی، ساکن بودند. در محلهٔ کرخ کلیساهای متعددی وجود داشت که مهمترین آنها وقف دو قدیس به نامهای مارسرجیس و ماریاخوس شده بود و نیز کلیسای نوتردام العُقبه (نام دیگرش کلیسای العتیقه) که حدود [۳۴۹/] ۹۶۰ بنا شده بود.[۱۵۵]

مسیحیان در دورهٔ ساسانیان آزار و اذیّت فراوانی را متحمّل شده بودند و لذا در پرتو حمایت اسلام مقامشان در قلمروهای پیشین ساسانی نسبتاً محفوظ ماند. در دوره‌های ناآرامی و نزاع داخلی، مسیحیان نیز طبعاً مانند سایر مردم متحمّل مصایبی می‌شدند. محض نمونه، در دوران حکومت آل بویه مسیحیان قطیعة النصاریٰ پیوسته در ناامنی به سر می‌بردند. قطیعة النصاری که میان باب البصره و محلهٔ کرخ قرار داشت برای فرقه‌های مسلمان رقیب حکم میدان جنگ را داشت.

مسیحیان در حیات فکری بغداد وظیفهٔ مهمی برعهده داشتند. آنها در حقیقت ترجمه از زبانهای یونانی و سریانی به عربی را در انحصار خود داشتند. دانشوران مسیحی دورهٔ مورد بحث ما با حفظ سنّت تحقیقات فلسفی که به دوران مکتب اسکندرانی اواخر باستان و فروع آن در مراکزی همچون انطاکیه و حرّان بازمی‌گشت، پیشتازان تحقیق در فلسفهٔ قدیم بودند. کلام مسیحی در دورهٔ آغازین فلسفه را کنیزک خود می‌شمرد. لذا «کلیسا» همچون مراجع دینی مسلمان و یهودی مشروعیت دستیازی به فلسفه را به پرسش نمی‌گرفت. مسلمانان و یهودیان ناگزیر بودند که تحصیل فلسفه را در چارچوب یک نظام شرعی که اساساً برای اندیشهٔ یونانی زیانبار بود توجیه کنند.

---

154. Allard, p. 379 ; Lassner , *Topography* , pp. 75 , 259 , not 60 ; G. Le Strange , *Baghdad during the Abbasid Caliphate* (London 1900) , pp. 82-83.

155. Allard , p. 380.

دانشوران مسیحیِ حکمت باستان را مجدّانه در مکاتب خود حفظ می‌کردند و برای کشف نسخه‌های خطّی مسافتی طولانی حتی تا بیزانس [روم شرقی] را می‌پیمودند. آنها حاملان اصلی میراث فرهنگ قدیم [کلاسیک] به جهان اسلام بودند و به یُمن کار اساسی آنها در ترجمه و تصحیح متون بود که متفکّران مسلمان و یهودی قرون وسطای مسیحی توانستند به تحصیل فلسفه بپردازند. مسیحیان در وهلهٔ اول پُرساختن فضای فکری دورهٔ مورد بحث ما با آرمان باستانی " humanitas " را انجام دادند. برای مسیحیان، در مقام گروه اقلیت، تأکید بر ذات کلّی انسان در حکم مأمنی آسوده از تبعیضهای روانی و اجتماعیِ وابستگی به گروهی خاص بود. مسیحیان سُریانی زبان نیز، در مقام اعضای جامعهٔ اقلیت، با تزریق افکار و اندیشه‌های «بیگانه» در جریان اعتقادی اکثریت مسلمان مسلّط بر جامعه و در کوششی آشکار برای رهایی از حاشیه‌نشینی خویش (بدان‌سان که ر.م. حداد، در: *Syrian Christians in Muslim Society* [*مسیحیان سریانی در جامعهٔ اسلامی*] می‌آورد) نقش فرهنگیِ نوآورانه‌ای داشتند.

مکتب یحیی بن عدی که در دورهٔ مورد بحث ما مکتب مسلّط تحقیقات فلسفی در بغداد بود گواه بر سهم فرهنگی بسیار دانشوران مسیحی شرقی است. این مریدان فلاسفهٔ باستان با کمال قدرت دستیازی انسان‌گرایانه [=ادیبانه] به نقد و شرح متون را برعهده گرفتند. آنها در ترجمه‌های قدیمتر تجدید نظر کردند و ترجمه‌هایی تازه انجام دادند و به شرح و تفسیر لغوی و فلسفی پرداختند. آنها با امانت آثار را استنساخ می‌کردند و در دسترس همگان قرار می‌دادند. آنها پژوهشهای کلامی و علمی و فلسفی منظّم را با نظری به بومی کردن [naturalizing] میراث فرهنگی وثنیان قدیم در محیطی مؤمن به توحید دنبال می‌کردند.

مراودهٔ دانشوران مسیحی و مسلمان نزدیک بود. فیلسوف نسطوری ابوبشر متّی بن یونس (متوفّی [۳۲۸/] ۹۴۰) از دیر قنّیٰ به بغداد آمد و نزد آموزگاران مسلمان و مسیحی دانش آموخت و از جملهٔ شاگردان او فارابی و یحیی بن عدی (مسیحی یعقوبی) بودند. فارابی همچنین منطق را نزد فیلسوف مسیحی یوحنّا بن حیلان آموخت. یحیی بن عدی شاگرد فارابی نیز بود. به دنبال درگذشت متّی بن یونس وعزیمت فارابی از بغداد، به قصد دربار حمدانیان در حلب، یحیی بن عدی سرحلقهٔ پژوهشگران تحقیقات فلسفی در بغداد شد و مجلسی بزرگ از پیروان ادیان مختلف تشکیل داد.[۱۵۶]

---

۱۵۶. دربارهٔ مکتب یحیی‌بن‌عدی، رجوع شود به : فروتر، ص ۲۰۲-۱۵۷. راجع به انتقال فلسفه از

یهودیان. جماعت یهودی بغداد در دورهٔ مورد بحث ما کثرت و اهمیّتی چشمگیر داشت. صحّت این مدّعا را می‌توان از این حقیقت دریافت که بنیامین تُطیلی که یک قرن بعد در [۵۶۳/] ۱۱۶۸) از این شهر دیدن کرد ۴۰٫۰۰۰ یهودی و ۲۸ کنیسه و ۱۰ مرکز تعلیم و تعلّم در آن یافت.[۱۵۷]

بسیاری از یهودیان در محلهٔ عتیقه (السوق العتیقه نیز می‌گفتند) در جانب غربی ساکن بودند که محلّ سکونت رأس الجالوت بود و کنیسه‌ای مهم نیز در آنجا برپا بود. این محلّه که حومه‌ای قدیمی بود، در بین طاق الحرّانی و باب‌الشعیر، در کرانهٔ دجله و متّصل به محلهٔ کرخ واقع شده بود.[۱۵۸] شهرک کرخا که قدیمتر از بغداد بود، شاید، سکونتگاه جماعتی از یهودیان قدیم بوده است. در محلهٔ عتیقه زیارتگاهی به نام «مشهدالمنطقه» بود که وقف [حضرت] علی [ع] شده بود. این کنیسه، سرانجام در ۱۰۴۶/۴۳۷، هنگامی که سنیان باب‌البصره به شیعیان محلهٔ کرخ هجوم بردند و خانه‌های یهودیان را غارت

→

اسکندریه به بغداد و همچنین دربارهٔ خطوط انتقال مذکور در اینجا، رجوع شود به گفتار فارابی با عنوان *فی‌اسم الفلسفه* و سبب *ظهورها* که ابن ابی اُصیبعه در *عیون‌الانباء*، ج ۲، ص ۱۳۴-۳۵، نقل کرده است. ترجمهٔ انگلیسی:

Rosenthal, *The Classical Heritage*, pp. 50-51.

همچنین رجوع شود به ترجمه و بحث رشر:

N. Rescher ," Al-Fārābī on Logical Tradition ," *JHI* , 24(1963) : 127-32 ; and M. Meyerhof , *Von Alexandrien nach Bagdad* (Berlin 1930).

۱۵۷. دربارهٔ جامعهٔ یهودیان در عراق دورهٔ قدیم، رجوع شود به : متز، *تمدن اسلامی*،[ترجمهٔ فارسی، ص ۴۷-۷۴(در بارهٔ مسیحیان و یهودیان)/] ص 55-28 / 58-32 ؛ همچنین:

S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 2nd ed. (New York 1957) ,III ,100 and note 32 on pp. 276-77; A. Ben-Jacob, *A History of the Jews in Iraq from the End of the Gaonic Period (1038 C. E.) to the Present Time* (Jerusalem 1965).

(این کتاب به عبری است و، در فصل اوّل، آل بویه شیعیان متعصّبی نشان داده می‌شوند که اهل سنّت واقلیتهای دینی را تعقیب و آزار می‌کردند)؛ همچنین:

Busse, pp. 481-93 ; R. Levy, *A Baghdad Chronicle*, Index, p. 277 ; D. S. Sassoon , *A History of the Jews in Baghdad* , (Latchworth 1949),chs. 4-7; G. Vajda," Le milieu juif à Baġdād," *Arabica,* 9 (1962) *(Baġdād)*: 389-93 ; M. N. Adler (ed. and trans.) , *The Itinerary of Benjamin of Tudela* (London 1907) , pp. 38-42 / 39-42.

۱۵۸. دربارهٔ محلهٔ العتیقه، رجوع شود به:

Lassner , *Topography* , Index , p. 323 ; and Le Strange , *Baghdad* , p. 90.

کردند، سوزانده و با خاک یکسان شد.[۱۵۹] یهودیان در خیابان درب‌العون نیز سکونت داشتند (خیابانی که احتمالاً نام عون بن علی بن ابی‌طالب که آرامگاهش بین باب‌الشعیر و باب البصره قرار داشت بر آن گذاشته شده است.) این خیابان به نحوی درخور «وال استریت بغداد» نامیده شده است. صرّافی یوسف بن فنیاس و هارون بن عمران ظاهراً در [اواخر قرن سوم/] اوایل قرن دهم در آنجا قرار داشت. یهودیان در حیات مالی بغداد، در مقام صرّاف و جهبذ [معرّب گهبد]، اهمیتی حیاتی داشتند.[۱۶۰] بازرگانان معروف راذانی ـ یهودیانی که به تجارت خارجی مشغول بودند ـ شاید نام خود را از راذان، محلّی در سواد بغداد، گرفته‌اند.[۱۶۱] در ناحیهٔ شرقی بغداد، نزدیک باب‌الشمّاسیه، کنیسه‌ای بود که در ایّام خلیفه مأمون بناشده بود؛ این کنیسه جزو مجموعه قصرهایی قرارگرفت که به دستور معزّالدوله ساخته شدند.[۱۶۲] در غرب مدینةالمنصور پلی به نام جسر قطیعةالیهود بود که احتمالاً جمعی از یهودیان زمانی در آنجا ساکن بوده‌اند.[۱۶۳]

---

۱۵۹. دربارهٔ کرخا، رجوع شود به:

Baron, p. 100 ; and Lassner , pp. 246-47 , note 1.

۱۶۰. دربارهٔ درب‌العون، رجوع شود به:

Busse , p. 482 ; and W. J. Fischel , *Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam* (New York 1969) . p. 10.

لائوست، *Ibn Baṭṭa* ، ص xli، از ترجمهٔ *اخبارالراضی* ... به قلم کانار نقل قول می‌کند:

M. Canard , *Histoire de la dynastie Abbaside* (Algiers 1946-50) II , 19 , note 6.

دربارهٔ «جهبذ» رجوع شود به: Fischel ، ص 5-2 و ذیل همین ماده، در *دایرةالمعارف اسلام*، تحریر دوّم، ج ۲، ص 83-382 ؛ دوری، *تاریخ*، ص ۶۴-۱۵۷، راجع به تأثیر یهودیان درحیات‌مالی بغداد،نیز رجوع شود به:

A. Cohen ," Die Wirtschaftliche Stellung der Juden in Baghdad im 10. Jahrhundert," *MGWJ*, 79 (1935): 361-81.

161. M. Gil ," The Rādhānite Merchants and the Land of Rādhān ," *JESHO* , 17(1974) : 299-328 .

162. Busse , p. 482.

ابن ندیم (*فهرست*، ص ۲۷۵/653) می‌گوید که این کنیسه را سند بن علی یهودی، ریاضیدان یهودی و منجّم دربار مأمون که به اسلام گروید، بناکرد. کلمهٔ کنیسه (synagogue) را داج (به تقلید از سارتن و سوتر) به «رصدخانه» (observatory) ترجمه کرده است. امّا مقایسه شود با کتاب زیر که بر معنای «کنیسه» تأکید می‌ورزد:

A. Sayili , *The Observatory in Islam* (Ankara 1960) , pp. 51-52.

163. Lassner , p. 101 ; Le Strange , *Baghdad* , p. 150 ; Sassoon , *History* , p. 7.

دربارهٔ سایر مراکز تجمع یهودیان در این دوره، رجوع شود به:

Baron , III , 109 ; Busse , pp. 482-83 ; and Spuler , p. 215.

به قدرت رسیدن آل‌بویه برای جماعت یهودی (مانند سایر اقلیتهای دینی) نشانه‌ای خجسته بود. یک واقعهٔ اجتماعی و مذهبی شگفت‌آور این دوران نزدیک شدن یهودیان و شیعیان به یکدیگر بود. یهودیان که در برهه‌ای از زمان از شراکت با دوستان شیعی خودنفع بردند، سرانجام با برگشتن بخت از شیعیان بهایی سنگین پرداختند. یهودیان و شیعیان در مجاورت یکدیگر و در محله‌های عتیقه و کرخ زندگی می‌کردند، در نتیجه، در دوره‌های فتنه و آشوب یهودیان هم مانند همسایگان شیعی خود خساراتی را متحمل می‌شدند. دوران افول قدرت آل‌بویه بهترین گواه این فرجام مشترک است. محض نمونه، در ۱۰۳۱/۴۲۲، خانه‌ها و مغازه‌های یهودیان را به این دلیل که آنها «دوستان ساکنان محلهٔ کرخ» بودند غارت کردند و در ۱۰۴۶/۴۳۷ به یهودیان محلهٔ عتیقه نیز با توسّل به دلایلی مشابه حمله کردند.[۱۶۴]

داراییهای یهودیان را گاهی مقامات مصادره می‌کردند، مانند آنچه به هنگام تاخت‌وتاز روم شرقی در [۳۶۲/] ۹۷۲ صورت گرفت. بی‌تردید، مصادرهٔ اموال کار معمول فرمانروایان مسلمان بود. همچنین بعید است که یهودیان، در این ایام، تنها اقلیّت مورد آزار بوده باشند، بلکه دست‌بالا، آنها در میان نخستین گروهها بودند.

یهودیان و همچنین شیعیان در انتظار ظهور منجی موعود بودند واین انتظار را اغلب بر احکام نجومی مبتنی می‌کردند. پیش‌بینی ظهورمنجی موعود، در دورهٔ مورد بحث ما، در میان جماعتهای اقلیت شایع بود. عیسی‌بن زُرعه به وجود عقیده‌ای در میان یهودیان اشاره می‌کند که بر مبنای آن مسیح در [۳۶۰/] ۹۷۰ ظهور خواهد کرد. در جایی دیگر گفته می‌شود که هم یهودیان ربّانی و هم یهودیان قرائی ظهور مسیح را در [۳۵۸/] ۹۶۸ پیش‌بینی می‌کنند. ابن‌زرعه به این اعتقاد مسیحیان نیز اشاره می‌کند که «آمدن دوّم» عیسی‌مسیح [ع] در [۳۸۱/] ۱۰۰۰ روی خواهد داد.[۱۶۵]

---

164. Busse , pp. 89-91.

این وقایع را ابن جوزی (منتظم، ج ۸، ص ۱۲۷) و ابن اثیر (*کامل*، ج ۹، ص ۳۶۲) نقل کرده‌اند.

۱۶۵. راجع به اعتقادات مشترک یهودیان و شیعیان، رجوع شود به:

Busse , pp. 489-93 ; S. Pines ," La loi naturelle et la scoiété ; la doctrine politico-théologique d'Ibn Zur'a , " in *Studies in Islamic History and Civilization* , ed. V. Heyd (Jerusalem 1961) , p. 156.

در اینجا، چنانکه ابن‌زُرعه بیان کرده بود، عقیدهٔ شایع در میان یهودیان مبنی بر آمدن مسیح [ع] در ۳۶۰ / ۹۷۰ ذکر می‌شود. پینس در این مورد یادآور می‌شود که برخی یهودیان ربّانی، از جمله شاید سعدیه ←

یهودیان و شیعیان چند عقیدهٔ سنّتی مشترک نیز داشتند. محض نمونه، آنها در خصوص اصل و نسب و صفات ظاهری پیشوایان خود ـ رأس‌الجالوتهای یهودی و امامان شیعه ـ عقاید مشترکی داشتند: رأس‌الجالوت باید از فرزندان داوود و امام شیعیان باید از فرزندان علی [ع] باشد و هم رأس‌الجالوت و هم امام باید دستهایی داشته باشند که تا زانوانشان برسد (گمان کرده‌اند که علی‌بن‌ابی‌طالب [ع] چنین بود). در طی این دوره یکی از عبادتگاههای یهودیان در کوفه را مرقد علی [ع] می‌دانستند. ابوریحان بیرونی مدعی است که مراسم عاشورای شیعیان منشأ یهودی دارد. سنّیان غالباً نفوذ یهود در مذهب شیعه را دنبال کرده و حتّی (از راه افترا) مدّعی تبار یهودی برای خاندانهای شیعی شده‌اند. اسماعیلیان از منابع یهودی استفاده می‌کردند و احتمال دارد که یهودیان به نشر تعالیم اخوان‌الصفاء کمک کرده باشند.[۱۶۶]

یهودیان در حیات فکری بغداد در دورهٔ مورد بحث ما مشارکت داشتند، گرچه تعداد آنها محسوس وسهم فرهنگی آنها چشمگیر نبود. یهودیان به تبحّر در هیئت و پزشکی توجّه داشتند، تواناییهایی که گاه آنها را به مقامهای مهم می‌رساند. اقلیت یهودی، برخلاف مسیحیان وصابئان، در انتقال میراث فرهنگی باستان فعّال نبودند. میراث فلسفی وثنیان هیچ‌گاه در آیین یهود، همچون مسیحیت، رسمیّت نیافت. در این عصر، یهودیان مستعد اساساً از پیشگامان مسلمان و مسیحی متأثر بودند. فعّالیّت دانشوران یهودی در مقام ناقلان دانش در دورهٔ بعدی و در غرب صورت گرفت و در آنجا آنها در انتقال متون علمی و فلسفی عربی به اروپای مسیحی بسیار مؤثر بودند. یهودیانی که در محیط فرهنگی عربی و اسلامی زندگی می‌کردند به نوشتن به زبان عربی تمایل یافتند. آنها زیر تأثیر فلسفهٔ یونانی ترجمه شده به عربی و متأثر از کلام مسیحی و اسلامی بودند.

→

گئون [= سعید بن یوسف فیّومی] و همین طور قرائیها، معتقد بودند که مسیح [ع] در [۳۵۸/] ۹۶۸ ظهور خواهد کرد (به نقل از:

A. H. Silver , *A History of Messianic Speculation in Israel* [Boston 1959] , pp. 59f.).

ابن زُرعه به این عقیدهٔ مسیحیان نیز اشاره می‌کند که آمدن دوّم مسیح [ع] در سال ۱۰۰۰ میلادی روی خواهد داد. سال ۱۰۰۰ میلادی، هنگام سپری شدن نخستین هزارهٔ مسیحی در اروپا، پیام‌آور فرا رسیدن عصری جدید بود. عصری که یا شاهد آمدن دوّم مسیح [ع] یا فرا رسیدن روز قیامت می‌بود؛ رجوع شود به:

J. Prawer , *The Latin Kingdom of Jerusalem* (London 1972) , p. 7.

۱۶۶. بوسه (ص 493) از مقالهٔ زیر نقل قول می‌کند:

M. Schreiner ," Les Juifs dans al-Beruni," *REJ* (1886) : 263.

یهودی ربّانی سعدیه‌گئون [= سعید بن یوسف فیوّمی] که در [۳۳۰/] ۹۴۲، درست پیش از ظهور آل‌بویه، درگذشت و دو یهودی قرائی به نامهای ابو یوسف قرقسانی و یفث بن علی عمیقاً از معتزله متأثر بودند.

آنچه در دورهٔ مورد بحث ما شایان ذکر است کمی مضامین ضد یهودی است. حکایتی در خصوص یک یهودی و یک مجوسی که نگرشی منفی به یهودیت است در *رسائل اخوان الصفاء* درج شده و توحیدی آن را نقل کرده است. امّا این حکایت شاید احساسات ضدّ یهودیی را مجسّم می‌کند که منشأ ساسانی دارد. وانگهی، چنین برمی‌آید که مقصود از آن حمله‌ای غیرآشکار به ادیان توحیدی، از جمله اسلام، در زیر پوشش انتقاد از کوته‌نظری یهودیّت است.[۱۶۷]

این حکایت در خصوص یک مجوسی کرمانی(یا رازی) و یک یهودی اصفهانی است. آنها در اثنای سفر در صحرا به یکدیگر می‌رسند. مجوسی قاطر و زاد و توشه دارد و یهودی هیچ چیز ندارد. آنها در بارهٔ ادیان خود تبادل نظر می‌کنند. اعتقادات یهودی ظالمانه و محدود و دین مجوسی مشفقانه و جهانشمول وصف می‌شود. این دو هریک بر اساس عقیدهٔ خویش عمل می‌کنند. یهودی همسفر مجوسی خود را فریب می‌دهد و از او اجازه می‌گیرد که برای استراحتی کوتاه بر قاطر او سوار شود. یهودی به محض سوار شدن بر قاطر به تاخت دور می‌شود و همسفرش را تنها می‌گذارد. امّا او سزای عمل خود را می‌بیند و قاطر او را می‌افکند و او سخت مجروح می‌شود. هنگامی که مجوسی به یهودی مجروح می‌رسد، همسفر یهودیش از او بخشش و مساعدت می‌خواهد و استدلال می‌کند که اعتقاداتش را از پدر و مادر و آموزگاران خود به ارث برده و اینها با سرشت او آمیخته شده‌اند. و البته مجوسی نیز همان گونه که دین او اقتضا می‌کند بر یهودی شفقت می‌آورد. هستهٔ اصلی این حکایت ظاهراً حرّانی و صابئی است. و نقش قهرمانانهٔ مجوسی نیز احتمالاً نمایانگر نفوذ آیین زرتشتی است.[۱۶۸]

---

۱۶۷. حکایت یهودی و مجوسی را قاضی ابوالحسن علی بن هارون زنجانی، از اعضای اخوان الصفاء، برای ابوحیان توحیدی نقل کرده است (*امتاع*، ج ۲، ص ۶۰-۱۵۷) این داستان نیز در *رسائل اخوان‌الصفاء* (بیروت ۱۳۷۶/ ۱۹۵۷)، ج ۱، رسالهٔ ۹، ص ۱۰-۳۰۸، و همچنین در *سرّالاسرار*، تصحیح بدوی (قاهره ۱۹۵۴)، ص ۴۲-۱۴۰، آمده است.

168. Ruth M. Ames ," The Source and Significance of ' the Jew and the Pagan'," *Mediaeval Studies*, 19(1957): 37-47,

نویسنده در این کتاب اشاره می‌کند که شخصی کافر(محض نمونه، سلسوس) یهودیت را مورد حمله قرار ←

از وجود روابط صمیمانه میان یهودیان قرائی و مسیحیان در ممالک اسلامی، با وجود مباحثات مستمرّ آنها درخصوص مسائل کلامی، نیز شواهدی در دست داریم.یهودیان قرائی برای عیسی [ع] احترام قایل بودند، زیرا معتقد بودند که تورات را تأیید کرده است. محض نمونه، ابویوسف قرقسانی با عیسی [ع] در مخالفت با اقتدار و نفوذ یهودیان ربّانی همعقیده بود و دربارهٔ انحرافات پولس حواری از آیین یهود بحث می‌کرد. او با اسقفی مسیحی (یا خادم کلیسا) به نام عیسی (یسوع) سکسا مناسبات حسنه داشت . رفتار یهودیان قرائی با اکثریت مسلمان پیچیده و متلوّن بود. قرائیها می‌کوشیدند که با تأکید بر برخی مشترکات میان دوگروه، از قبیل تشابه تقویمها، التفات مسلمانان را به خود جلب کنند. آنها،در مقایسه با یهودیان ربّانی، نسبت به رسالت [حضرت] محمد [ص] حُسن قبول بیشتری داشتند و حق‌شناسی خود را از تسامح و تساهل مسلمانان ابراز می‌کردند، زیرا آنها اجازه داده بودند که یهودیان به احکام شریعت خودشان عمل کنند و با آرامش

→

می‌دهد. نویسنده توجّه خود را معطوف به روایتهای اروپای قرون وسطی از این حکایت می‌کند، محض نمونه:

John Gower, in *Confession Amantis* ; G. C. MacAulay , *The English Works of John Gower* (Oxford 1901) , II , 320-25.

پی گرفتن ردّ مضامین این داستان در محیطی ایرانی(ساسانی) اطمینان‌بخش‌تر می‌نماید؛ برای مثال، اندیشهٔ عشق و شفقت نسبت به انسان و حیوانات، و این تصور که تمامی خصایل پسندیده از آیین زرتشت و تمامی شرّ از اعتقادات «شیطانی» یهودیان است، و این اندیشه که خوی وخصلت آدمی به طور کلی بر عقیدهٔ دینی او استوار است و خوی وخصلت بد به طور اخصّ ناشی از یهودیت است در دینکرد دیده می‌شود: دینکرد، تصحیح و ترجمهٔ پ. د . ب . سنجنه و د. پ. سنجانا (بمبئی ۱۹۲۸-۱۸۷۴)، ج ۱، ص ۴۳؛ ج ۴، ص ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۵۷؛ ج ۵، ص ۲۷۶، ۳۰۴، ۳۱۵؛ ج ۶،ص ۹۶-۳۹۵؛ ج ۷، ص ۵۶-۴۵۵؛ ج ۹، ص ۶۰۰، ۶۰۴-۶۰۳، ۴۴-۶۴۲. همچنین رجوع شود به: آ. کریستنسن، *ایران در زمان ساسانیان*، [ترجمهٔ رشید یاسمی، تهران ۱۳۴۵، ص ۳۱۴، ۴۱۰/] چ ۲ (کپنهاگ ۱۹۴۴)، ص 89-388 , 28-427؛ و:

E. W. West , *Pahlavi Texts* (Oxford 1880-97) , V , 296-97.

مرتان فرّخ اظهارات ضدّ یهودی مشابهی ایراد کرده است؛ محض نمونه، رجوع شود به:

J. Neusner ," A Zoroastrian Critique of Judaism (*Škand Gumanik Vičar*, Chapters Thirteen and Fourteen ; a New Translation and Exposition) ," *JAOS* , 83(1963): 283-94 , esp. 293-94.

دربارهٔ تأثیر احتمالی *سرّالاسرار* در شکسپیر (و شخصیت خیالی شایلاک [در *تاجر ونیزی*]) رجوع شود به:

Th. P. Harrison , Jr. ," The Folger Secret of Secrets , 1572 ," *Joseph Quincy Adams Memorial Studies* (Washington 1948) , pp. 601-20 , especially 609-10 ; D. T. Starnes , *The Governance of Kynges and Prynces* (Gainesville 1957) , p. xvii.

در بیت‌المقدس سکونت گزینند.[۱۶۹] امّا این کوششهای قرائیان در ایجاد مناسبات دوستانه که غالباً انگیزه‌ای مصلحت‌بینانه داشت نباید مانع از توجّه ما به مخالفت اساسی علمای قرائی با اسلام شود که شدّت آن کمتر از مخالفت همتایان ربّانی آنها نبود.

چنین به نظر می‌آید که جدلهای کلامی میان یهودیان از یک سو و مسیحیان یا مسلمانان نیز از سویی بر مبنایی متمدّنانه صورت می‌گرفته است. مناظره‌ها مؤدبانه و خویشتندارانه و عاری از لحن تندی بود که مناظرات خود مسلمانان با یکدیگر را در این عصر زهرآگین می‌ساخت. هم علمای ربّانی و هم علمای قرائی در این مباحثه‌ها شرکت می‌کردند. محض نمونه، رأس‌الجالوت دربارهٔ تقلیدناپذیری قرآن با ابن عبّاد وزیر، در ری، به مناظره پرداخت (چنانکه توحیدی در *اخلاق الوزیرین*، ص ۳۰۱-۲۹۹، بازگو کرده است). به گفتهٔ ابوحیّان، رأس‌الجالوت درتنگنای مناظره به حیله دست یازید: او مدّعی شد که نظم و نثر صاحب دست کمی از قرآن ندارد. (صاحب این گفته را فقط با نقض عقیدهٔ مسلمانان در خصوص تقلیدناپذیری قرآن می‌توانست تصدیق کند.) صاحب با ردّ این تعارف خود را از مهلکه نجات داد. به گفتهٔ ابوحیان، او مسرور بود که توانسته بر نمایندهٔ یهودیان، گروهی که به هوشمندی و مهارت در بحث مشهور بودند، فایق آید.

تعدادی از فیلسوفان یهودی که در دورهٔ مورد بحث ما می‌زیستند با استفاده از منابع مسیحی و اسلامی برای ما شناخته می‌شوند. یحیی بن عدی با عالمی یهودی به نام بشر بن سمعان بن عِرس بن عثمان موصلی مکاتبه داشت. این عالم یهودی نخست در ۹۵۲/۳۴۰ نامه‌ای به فیلسوف مسیحی نوشت و در آن پرسشهایی را بازگو کرد که شخصی به نام ابن ابی سعید بن عثمان موصلی انشا کرده بود.[۱۷۰] ابن ابی سعید، موصوف به مقام پیشوایی در این جماعت (صاحب بنی عمران)، طبیب و فیلسوفی ارسطویی بود. عیسی بن زُرعه در ۳۸۷/ ۹۹۸ رساله‌ای جدلی در خصوص چهار پرسشی نوشت که یهودیی به نام بشر بن فنحاس بن شعیب حاسب مطرح کرده بود: (۱) در باب نسخ شرع؛ (۲) در باب ظهور مسیح؛ (۳) درباب اصل تثلیث؛ و (۴) درباب

---

169. L. Nemoy , *Karaite Anthology* (New Haven 1952) , pp. 38 , 43 , 51 , 330 , 333 note ; Baron , V. 262-64.

170. S. Pines ," A Tenth Century Philosophical Correspondence ," *PAAJR*, 24(1955): 103-36. ولفسن بر این گمان است که ابن ابی سعید بانی نظریه‌ای در باب خلقت است که سعدیه گئون آن را عقیدهٔ «اشخاصی از قوم خودمان» ذکر می‌کند (*الامانات و الاعتقادات*، تصحیح س. لاندایور[لیدن ۱۸۸۰] ، ص ۴۳؛ ترجمهٔ انگلیسی: S. Rosenblatt , *The Book of Beliefs and Opinions* [New Haven 1948] p. 53 ؛ همچنین رجوع شود به: ولفسن، *فلسفهٔ علم کلام*، [ترجمهٔ فارسی، ص ۹۷/] ص 90.

وحدت اقنومی. او پس از نگارش رساله‌اش نزد یهودی دیگری به نام ابوالحسن بن مشیَح شتافت و با او مناظره کرد. یکی دیگر از آشنایان یهودی ابن زرعه، شخصی مشهور به ابوالخیر داوود بن موسج بود. ابن‌زرعه او را بدین گونه وصف می‌کند: «متکلّم و دوستم و سرآمد (یهودیان) در نظر». ابوالخیر در خصوص معاد از ابن زرعه استفسار کرد.[۱۷۱]

مسعودی دربارهٔ فضلای یهودی نیمهٔ اول قرن [چهارم/] دهم اخبار ارزشمندی به ما می‌دهد.[۱۷۲] وی در بحث از «ترجمهٔ سبعینی» و ترجمهٔ عربی حنین بن اسحاق و دیگران از آن می‌گوید که بنی‌اسرائیلیان ربّانی (که به قول او اکثریت وسیع‌اند) و قرائیان ـ که وی آنها را «اهل عدل و توحید» (نامی معمول برای معتزله) ـ در تفسیر تورات و صحایف انبیا و زبور داوود به گروهی از بنی‌اسرائیل اعتماد می‌کنند که در میان آنها مورد تأییدند. مسعودی در ادامهٔ سخن می‌گوید که غالب آنها را شخصاً ملاقات کرده است و ازجملهٔ این اشخاص، اینان را نام می‌برد: (۱)ابوکثیر یحیی بن زکریّای کاتب طبرانی، ربّانیی که در ۳۲۰/ ۹۳۲ درگذشت؛ (۲) سعید بن یعقوب (یعنی: یوسف) فیّومی (سعدیه گئون) که او نیز ربّانی بود و نزد ابوکثیر دانش آموخت و به قولی تفسیر او را بسیاری از آنها می‌پسندیدند. مسعودی در خصوص فعالیت علمی سعدیه گئون جزئیات خبری بیشتری به دست می‌دهد؛ منازعهٔ او با رأس‌الجالوت داوود بن زکّی در دوران خلافت المقتدر و بروز اختلاف بر سر این مسأله در میان یهودیان، دیدار او از مجلس وزیر علی بن عیسی و سایر وزیران و قاضیان و عالمان، و زعامت داشتن او در جماعت یهود، و درگذشت او را

---

171. P. Sbath , *Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens du IXe au XIVe siècle* (Cairo 1929) , pp. 19-52 ;

رجوع شود به: Pines ," La loi naturelle et la société ," pp. 155f. نام ابوالخیر داوود بن‌موسج در همین رساله ذکر شده است (ص 49-47)؛ رجوع شود به:

Pines , p. 159 , note 10.

دربارهٔ مناظره با ابوالحسن بن مشیح، رجوع شود به:

Baron , V , 263 , and note 63 on p. 410 ; M. Steinschneider , *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache , zwischen Muslimen , Christen und Juden* (Leipzig 1877) (Hildesheim 1966 reprint) pp. 148f.;

رجوع شود به: P. Birnbaum , *Karaite Studies* (New York 1971), p. 145. دربارهٔ ابوالخیر بن موسج، رجوع شود به: فروتر، ص ۱۳۲.

۱۷۲. مسعودی، *التنبیه و الاشراف*، تصحیح م. ی. دو خویه (لیدن ۱۹۸۴)، ص ۱۴-۱۱۲ [ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران ۱۳۶۵، ص ۱۰۶-۱۰۵]. این موضوع را ولفسن در کتاب خود ([ترجمهٔ فارسی، ص ۹۷-۹۵/] ص 90-89، آنجا که برخی از دانشمندان یهودی معرفی می‌شوند) مورد بحث قرار می‌دهد.

که پس از ۳۳۰/ ۹۴۲ روی داد ذکر می‌کند؛ (۳) داوود، معروف به قومسی و ساکن در بیت‌المقدس و متوفّی در ۳۳۴/۹۴۵؛[۱۷۳] (۴) ابراهیم بغدادی. مسعودی همچنین می‌افزاید که این دو شخص اخیرالذکر را شخصاً نمی‌شناسد. و سپس باز می‌گوید که با ابوکثیر در فلسطین و اردن مناظرات بسیاری دربارهٔ نسخ شرایع و تفاوتهای میان آن با بداء (؟) و مانند آن داشته است؛ و در رقّه با یهودا بن یوسف، معروف به ابن ابی الثناء، شاگرد ثابت بن قرّهٔ صابئی در باب فلسفه وطبّ، و نیز با سعید بن علی در همان شهر مناظره کرده است.[۱۷۴] پس از آن از متکلمان یهودی بغداد، کسانی همچون یعقوب بن مردویه و یوسف بن قیّوما، یاد می‌کند و می‌گوید که آخرین کس از ایشان را که بعد از ۳۰۰/ ۹۱۲ در بغداد ملاقات کرد ابراهیم یهودی تُستری بود. مسعودی او را به عنوان ماهرترین عالم در میان علمای متأخر در «نظر» می‌ستاید.

دو فیلسوف یهودی به نامهای وهب بن یعیش رقّی (اهل رقّه در ناحیهٔ فرات علیا، مانند ابن ابی الثناء و سعید بن علی که مسعودی از آنها نام برده) و ابوالخیر داوود بن موسَج که با ابن زرعه مراوده داشت از اعضای مجلس سجستانی بودند. از اشاراتی که در نوشته‌های توحیدی و در *صوان‌الحکمهٔ* منسوب به سجستانی به آنها شده و از فهرستی که مسعودی به دست داده می‌توان استنباط کرد که تعداد یهودیان اهل فلسفه بیش از رقم ذکر شده در منابع یهودی قرون وسطی بوده است.[۱۷۵]

---

۱۷۳. ولفسن ([ترجمهٔ فارسی، ص ۹۶/]ص 89، یادداشت) بر این گمان است که لقب داوود قومسی تحریف شده است وباید المُقمِّص (مُقمِّص) خوانده شود، یعنی داوود بن مروان رقّی مقمِّص. ظاهراً انگیزهٔ ولفسن برای تصحیح متن آن بوده که اسم کوچک قومسیِ معروف دانیال بوده است و نه داوود. از طرف دیگر، مشهور است که مردی به نام (ابوسلیمان) داوود قومسی در بیت‌المقدس می‌زیسته و در [۳۳۴/] ۹۴۵ درگذشته است. دربارهٔ او رجوع شود به:

J. Mann , *Texts and Studies* (Philadelphia 1935) , II , 18.

۱۷۴. مباحثهٔ مسعودی با ابوکثیر درخصوص نسخ شرایع و مفهوم بداء (یعنی پیدایش ناگهانی مقتضیاتی جدید که سبب تغییردر علم و اراده یا امر الهی می‌شود و از این حیث مفهومی است مرتبط با نسخ) بود که سرچشمهٔ مناقشه میان یهودیان و مسلمانان بود. رجوع شود به: ا.گولدتسیهر ـ ا. س. تریتون، «بداء»، *دایرةالمعارف اسلام*، تحریر اوّل، ج ۱، ص 51-850، که کلمهٔ «bdā'»/ «عبدا» در متن به درستی به «البداء» تصحیح شده است (مقایسه شود با:ولفسن، ص 89(Abodah'/ «عبُدَه») [/ ترجمهٔ فارسی، ص ۹۶: «عَبُودَه»؟؛ همچنین مقایسه شود با ترجمهٔ پاینده از *التنبیه و الاشراف*، ص ۱۰۵ (اعبدا).]

۱۷۵. دربارهٔ وهب بن یعیش رقّی و ابوالخیر داوود بن موسج، رجوع شود به:

I. Goldziher ," Le moutakallim juif Abou'l- Kheyr ," *REJ* , 47 (1903) : 41-46 ; S. D. Goitein ," New Information on Jewish Philosophers" (عبری), *Sefer Rab Sa'adya Gaon*, ed. Y. L. Fishman ←

اقلیتهای کوچک. صابئان حرّان با حیله‌ای خودخواسته و همدستی خلیفه مأمون اهل ذمّه شمرده شدند. سهم آنها در فرهنگ اسلامی آن دوره در زمینهٔ فلسفه و علوم و ادبیات چشمگیر بود.[۱۷۶] آنها، مانند اقلیت مسیحی، در انتقال فرهنگ جامع دوران باستان به جهان اسلامی کاری اساسی انجام دادند و علوم مورد توجّه آنها عبارت بود از طبّ و نجوم و ریاضیات.

فارابی در حرّان، مرکز اصلی صابئان، دانش آموخت؛ بتّانی (متوفّی ۳۱۷/ ۹۲۹) منجّم بزرگ در حرّان یا حوالی آن در خانواده‌ای با پیشینهٔ صابئی متولّد شد (و افزوده شدن صابی به نام او از همین‌جاست)، گرچه او به کردار مسلمان بود. ثابت بن قُرّه (متوفّی ۲۸۸/۹۰۱) ریاضیدان و منجّم و طبیب مشهور که اهل فلسفه بود و آثار بسیاری

→

(Jerusalm 1943) , pp. 557f.; F. Rosenthal," A Jewish Philosopher of the Tenth Century ," *HUCA* , 21 (1948) : 155-73 ; S. Pines ," A Tenth Century Philosophical Correspondence ," p. 136 , note 110.

رجوع شود به: *صوان الحکمة*، ص ۳۳۹؛ *امتاع*، ج ۱، ص ۱۰۷-۱۰۴ و ۲۰-۲۱۶؛ ج ۲، ص ۱۴، *مقابسات*، مقابسهٔ ۱۵، ص ۱۰۶، مقابسهٔ ۱۰۶، ص ۴۶۶.

۱۷۶. دربارهٔ صابئان حرّان، رجوع شود به:

Busse , pp. 497 , 518-19 ; B. Carra de Vaux , "Al- Ṣābi'a ," *SEI* , pp. 477-78 ; F. Krenkow , "Al-Ṣābi'," *EI* , IV , 19-21.

اثر ممتاز راجع به صابئان، کتاب زیر است:

D. Chwolson , *Die Ssabier und der Ssabismus* (St. Petersburg 1856).

همچنین رجوع شود به:

J. Pedersen ," The Ṣābians," in T. W. Arnold and R. A. Nicholson(ed.) , *A Volume of Studies presented to Edward G. Browne* (Cambridge 1922) , pp. 383-21 ; F. Rosenthal ," The Prophecies of Bābā the Ḥarrānian ," in W. B. Henning and E. Yarshater (ed.) , *A. Locust's Leg* ; *Studies in Honour of S. H. Taqizadeh* (London 1962) , pp. 220f. ; and *Aḥmad B. at-Ṭayyib as-Saraḫsī* , pp. 41-51 ; J. B. Segal ," Pagan Syriac Monuments in the Vilayet of Urfa ," *Anatolian Studies* , 3(1953) : 97-119 ;" Some Syriac Inscriptions of the 2nd- 3rd Century A. D. ," *RBSOAS* , 16(1954): 13-36 ; S. M. Stern ," 'Abd al-Jabbār's Account of how Christ's Religion was Falsified by the Adoption of Roman Customs," *Journal of Theological Studies*, 19 (1968): 159-64.

صابئان حرّان فرهنگ وثنی یونان قدیم را در اندیشه و مراسم دینی خود حفظ کردند. فلسفهٔ آنان ملغمه‌ای درهم‌جوش ازعناصر نوافلاطونی، نوفیثاغوری و هرمسی ـ گنوسی بود. تأویل فلسفی آنها از عقاید وشعایر شرک‌آمیز (مقایسه شود با فُرفوریوس و یامبلیخوس) توانست با برخورداری از حمایت شیعیان غالی، از قبیل اسماعیلیه، به آسانی با تعالیم باطنی اسلامی ترکیب شود.

را از یونانی یا سریانی به عربی ترجمه کرد (یاترجمه‌ها را تصحیح کرد). پسرش سنان بن ثابت (متوفّی ۹۷۳/۳۶۳) نیز طبیب و مورّخ بود (همان‌گونه که یحیی بن سعید مسیحی و ابوعلی مسکویهٔ مسلمان چنین بودند). هلال، پدر ابواسحاق صابی، طبیبی در خدمت امیرالامراء توزون بود. با آمدن کاتب نامی ابواسحاق ابراهیم صابی چرخشی از علوم طبیعی به سوی ادبیات صورت گرفت. هم او و هم نوه‌اش هلال بن محاسن بن ابراهیم (متوفّی ۴۴۸/ ۱۰۵۶) ادیب و مورّخ بودند. هلال بن محاسن به اسلام گروید و از این زمان به بعد بود که این خانوادهٔ مشهور صابئی دین اجدادی خود را ترک گفت. با اینکه در روزگار ابن ندیم صابئان بسیاری در حرّان بودند، در پایان قرن چهارم/دهم غالب آنها توان مقاومت خود را از دست داده بودند. گرچه در قرن [پنجم/] یازدهم هنوز دانشوران از اسپانیا به حرّان می‌آمدند که طبّ و ریاضیات بیاموزند.

گذشته از اقلیتهای مسیحی و یهودی و صابئی، زرتشتیان نیز مشمول حکم شرعی اهل ذمّه بودند. خیابانی در بغداد، درب‌المجوس، به نام آنها بود. (باقلاّنی متکلم اشعری در آنجا خانه داشت.) تعداد زرتشتیان بویژه در فارس، ناحیه‌ای که ظاهراً در آنجا تعدادشان بر سایر گروههای اقلیت فزونی داشت، بسیار بود. طرز برخورد آل‌بویه با مجوسها رواداشتن اغماض بود. شاید به دلیل علاقهٔ خاصّ آل‌بویه به آداب و سنن موروثی ایران باستان بوده است. ابونصر (ناصر) خواشادهٔ مجوسی خزانه‌دار عضدالدوله در بغداد بود و در مقامهای دیگری نیز به آل‌بویه خدمت کرد. علی بن عباس مجوسی طبیب مخصوص او بود و اثر بزرگ طبّی خود به نام *کتاب الملِکی* را به او تقدیم کرد. و هنگامی که مسلمانان در شیراز به زرتشتیان حمله کردند، عضدالدوله متجاوزان را قاطعانه مجازات کرد. زرتشتیان در حیات فرهنگی این دوره سهم مؤثری داشتند. طبیبی زرتشتی به نام فیروز با سجستانی به بحث پرداخت و شخصی به نام ماقیّه (یا مانی) مجوسی با ابوالحسن عامری فیلسوف گفتگو داشت.[۱۷۷]

---

177. Busse , 495-96 , 519 ,

دربارهٔ ابونصر خواشاده، رجوع شود به : ص 80 و 260؛ همچنین:

Bürgel , *Hofkorrespondenz* , pp. 10 , 23 , note 1 and 140 , notes 1 and 2.

دربارهٔ علی بن عباس مجوسی، در غرب مشهورْ به هلی‌عباس، رجوع شود به: ک. الگود، ذیل همین ماده، *دایرةالمعارف اسلام*، ج ۱، ص 381. سزگین، *GAS*، ج ۳، ص22 -320 و مواضع دیگر. دربارهٔ فیروز، رجوع شود به: *مقابسات*، مقابسهٔ ۱۰۰، ص ۲۹ ـ۴۲۷؛ *بصائر*، ج ۳، ص ۳۴ ـ۱۳۳؛ مسکویه، *تجارب‌الامم*، ج ۲، ص ۱۹۶؛ ابن ابی اصیبعه، *عیون‌الانباء*، ج ۱، ص ۲۲۹؛ دربارهٔ ماقیّه (مانی) مجوسی، رجوع شود به: *مقابسات*، مقابسهٔ ۲۰، ص ۱۱۶.

مانویان غیر ذمّی نیز که در عهد خلافت المهدی ([۶۸ـ۱۵۸/] ۸۵ـ۷۷۵) و پس از آن در دوران خلیفه المقتدر ([۲۹۲ـ۳۲۱/] ۳۲ـ۹۰۳) پیوسته در تعقیب و آزار بودند به نواحی دوردست شرق از سمرقند و آسیای مرکزی گرفته تا چین مهاجرت کردند. آنهایی که در بین‌النهرین ماندند ناگزیر بودند که ایمان واقعی خود را بپوشانند. ابن‌ندیم می‌گوید که در دوران معزّالدوله حدود سیصد مانوی در بغداد بود، و حال آنکه در هنگام نوشتن این‌کتاب ([۸۰ـ۳۷۷/] ۸۹ـ۹۸۷) تعداد آنها بعید بود که به پنج تن بالغ شود.[۱۷۸] ماندائیّه، گروهی از غنوصیه (گنوسیان) که ابن‌ندیم آنها را مغتسله می‌نامد و فرقه‌ای تعمیدی وصفشان می‌کند ومحلّ سکونت آنها در ناحیهٔ باتلاقیِ میان واسط و بصره قرار داشت. ابن‌ندیم‌همچنین‌می‌گوید که‌این‌گروه در اعتقاد به‌دواصل(الهی) با زرتشتیان همرأی بودند و پرستش ستارگان و نگهداری شمایلها و تندیسها در نزد آنها را یادآور می‌شود. او در تردید بود که آیا آنها را از عوام صابئان حرّان محسوب کند یا جماعتی متمایز انگارد.[۱۷۹]

۱۰. روابط و مناسبات خارجی آل‌بویه

آل‌بویه سیاستی توسعه‌طلبانه داشتند، خاصّه در دوران حکومت مقتدر عضدالدوله، و لذا هر از گاه با همسایگان خود در نزاع بودند. آنها رقبای فاطمیان مصر بودند وهیچ‌گاه واقعاً ادّعاهای فاطمیان را در خصوص اصل و تبار خاندانشان به رسمیّت نشناختند و فقط هنگامی نسبت به آنها نیّات صلح‌آمیز در سرداشتند که تهدید روم شرقی را حسّ کردند. از حیث امور داخلی، آنها می‌بایست هشیاری خود را در برابر داعیان و جاسوسان فاطمی حفظ می‌کردند که قصد آشکارشان سرنگون کردن خلافت عباسیان بود. حمدانیان شام، پیش از ظهورآل‌بویه در سیاستهای بغداد دخالت کرده بودند، امّا با ورود آل‌بویه به صحنه از بغداد بیرون رفتند وسپس در جنگ بر سرحفظ استقلالشان نیز شکست خوردند. آنها هر از گاه برای تسلّط بر بین‌النهرین علیا باآل بویه به رقابت برمی‌خاستند، تا آنکه عضدالدوله توانست آنها را شکست دهد و حکومت آل‌حمدان را به منطقه‌ای بیطرف میان رومیان در شمال و فاطمیان (که بخشی از شام را در اشغال داشتند) در جنوب انتقال دهد. سامانیانِ خراسان و ماوراءالنهر از رقبای دیرین آل‌بویه بودند. رومیان در زمان حکومت عزّالدوله در شام و شمال بین‌النهرین به تهاجمی بزرگ

---

۱۷۸. ابن‌ندیم، فهرست، ص ۳۳۷/ 803؛ Busse، ص 497.

۱۷۹. همان، ص ۳۴۰/ 811؛ همان، ص 98-497.

دست زدند و پس از آن با عضدالدوله از در مذاکره در آمدند. آل‌بویه همچنین درگیر در جنگ و گریزهایی دائمی با کردهای آذربایجان و جبال و همچنین قبایل قُفص و بلوچ کرمان و ساکنان بطیحه (ناحیه‌ای باتلاقی در غرب شمال بصره) و قرمطیان بحرین بودند.

خاندان بویه یکی از چندین خاندان شیعی آن دوره بود که بر مناطق مرکزی جهان اسلام تسلّط داشتند: فاطمیان مصر، حمدانیان شام، بریدیان بصره و قرمطیان بحرین. تفوق و تسلّط حکومتهای شیعی در چنین مقیاسی در تاریخ اسلام بی‌نظیر و نامکرّر بود. سامانیان (در خراسان و ماوراءالنهر) سنّی بودند، امّا نفوذ اسماعیلیه، بویژه در میان طبقهٔ حاکم، آشکار بود. امیرِ حاکم در «عصرطلایی» سامانیان، نصر بن احمد، به آیین اسماعیلیه گروید. (فیلسوفان خراسانی ماوراءالنهر ـ ابوزید بلخی و ابوالحسن عامری و ابن‌سینا ـ جملگی مظنون به پیروی از آیین اسماعیلیه بودند.) رویکرد ایرانی سامانیان در تمایلات فرهنگی آنهاتأثیری عمیق داشت.

شکوفایی مؤثر شعر و ادبیات و فلسفه در عصر رنسانس اسلامی به دربارهای امیران و وزیران آل‌بویه محدود نبود، چراکه در میان همسایگان مجاور آنها نیز دیده می‌شود: در مجلس مشهور سیف‌الدّولهٔ حمدانی و در دربار معروف نصربن‌احمد سامانی در بخارا. شاعران و ادیبان و کاتبان و دانشوران از حمایت یک خاندان به حمایت خاندانی دیگر می‌رفتند و در حالی که رقابت سیاسی و جنگ غالباً حکومتها را تجزیه می‌کرد، وجود شبکه‌ای از روشنفکران آنها را به سوی یکدیگر می‌کشاند.

فاطمیان. مرز غربی حکومت آل‌بویه را به هنگام بیشترین توسعهٔ آن در دوران عضدالدوله، مرز قلمرو فاطمیان تشکیل می‌داد. خاندان بویه برای تسلّط بر قلمرو میان مصر و بین‌النهرین با فاطمیان به رقابت پرداختند.آل‌بویه، در این رقابت، گاهی نیز با قرمطیان همدست می‌شدند. تهدید روم شرقی، آل‌بویه و فاطمیان را به کوشش در جهت رفع اختلافشان واداشت.تبادل نظری سیاسی که در ۳۶۹/ ۹۷۹ میان خلیفهٔ فاطمی العزیز (۸۶ ـ ۳۶۵/ ۹۶ ـ ۹۷۵) و عضدالدوله انجام گرفت در سندی با عنوان«تذکره»، یعنی حاشیه‌ای بر یک پیام رسمی که با سفیر ارسال می‌شود، محفوظ است.[۱۸۰] بخش نخست این «تذکره» حاکی از آن است که عضدالدوله ادعای اصل و نسب فاطمیان را (که بر اساس آن تبار آنها به فاطمه [س] و علی [ع] می‌رسد) به رسمیّت می‌شناسد. گرچه می‌توان چنین تأویل کرد که مقصود از تعبیر «الحضرةالشریفة» در این «تذکره» علویان یا

180. Bürgel, *Hofkorrespondenz* , pp. 90 , 93-95.

بنی‌تغلب‌اند. به هر تقدیر، ممکن است که عضدالدوله ماهرانه عبارتی مبهم را به‌کار برده باشد (زیرا ممکن است که از کلمهٔ «شریف» معنای کلّی آن مراد باشد). خلیفهٔ فاطمی در نامه‌ای به فرمانروای دیلمی، خود را امام‌المؤمنین می‌نامد. او از عضدالدوله به سبب دوستیش و، بیش از همه، تصدیق امامتش سپاسگزاری می‌کند.العزیز با ذکر موقعیت خطرناک مرزهای اسلام (بااشاره به تهدید روم شرقی) خواهان پشتیبانی عضدالدوله از جهاد می‌شود. عضدالدوله در پاسخ به این نامه پیوند العزیز را با اهل بیت [ع] تصدیق می‌کند. او موافق است که پی‌گیری جهاد با رومیان مستلزم دستیابی به صلح با فاطمیان است و در نتیجهٔ آن تهاجمی یکپارچه به وجود می‌آید. مضمون این نامه مصونیّت داعیان فاطمی را به استثنای داعیِ بصره که از گلیم خویش پا بیرون نهاده بود نیز دربردارد. در پایان نامه عضدالدوله به قرمطیان (هجریّون) اشاره می‌کند. امّا عضدالدوله با وجود تعارفات سیاسی و تصدیق داعیه‌های اصل و نسبی فاطمیان نسبت به دودمانی که ادّعای برخاستن از آن را داشتند شکّاک باقی ماند. لذا آنها شجره‌نامه‌ای را که ابن‌کلّس وزیر تهیّه کرده‌بود به دستش رساندند. در ۳۷۱/ ۹۸۱ شیری نقره‌ای که نشان سلطنتی عضدالدوله بود به سرقت رفت و ظنّ غالب این بود که فرمانروای فاطمی در این سرقت دست داشته است.[۱۸۱] عضدالدوله در قلمرو فاطمیان جاسوسانی نیز داشت. در خصوص دیدار یکی از جاسوسان او از قاهره حکایتی را نقل می‌کنند. قنّاد کهنسالی از اهالی قاهره از قبول درهم تاجی (درهمی که عضدالدوله ضرب کرده بود) از این جاسوس امتناع کرد و مردک و اربابش را ناسزا گفت. این واقعه به گوش عضدالدوله رسید. قنّاد را با تدبیری زیرکانه به بغداد آوردند. او را توبیخ کردند و سپس مشمول عفو و رحمت قرار دادند تا خبر قدرت و رأفت عضدالدوله را انتشار دهد.[۱۸۲]

---

۱۸۱. شرح این سرقت در کتاب ابن‌جوزی آمده است (منتظم، ج ۷، ص ۱۰۷، وقایع سال ۳۷۱/ ۹۸۱). او می‌نویسد: «و کان علی صدر عضدالدوله زبزب علی صورت سبُع من فضّه». از این جمله معمولاً استنباط می‌شود که مجسمهٔ شیری نقره‌ای بر دماغهٔ کشتی (زبزب) عضدالدوله نصب بود. امّا این متن در واقع بیان می‌کند که آن شیء روی سینهٔ امیر قرار داشت . بوسه (" Revival "، ص 61) این نظر را ابراز می‌کند که زبزب نیم‌تنه‌ای به شکل کشتی بود که روی آن نقش شیر قرار داشت و عضدالدوله آن را به تن کرده بود. (با تصحیح دومین کلمهٔ «علی» به صورت «علیه») این توضیح به نظر صحیح می‌آید. همچنین می‌توان کلمهٔ کشتی را با تصحیح لغت «زبزب» به «زبرج» (که زینتی است آراسته به گوهرها) حذف و عبارت را چنین ترجمه کرد: «و روی سینهٔ عضدالدوله زینتی نقره‌ای به شکل شیر وجود داشت.» بااین تعبیر، دومین کلمهٔ «علیٰ» احتیاجی به تصحیح ندارد.

۱۸۲. روذراوری، ذیل، ص ۶۴ـ۶۰.

درهمی ضرب شده در ۳۷۱/ ۹۸۱ در فلسطین که عبارت «الملک عضدالدوله و تاج الملّة ابوشجاع» بر آن منقوش بود، همان گونه که نبیه ابت می‌گوید، ممکن است مشعر بر این باشد که عضدالدوله برای پیش بردن توفیقهای نظامیش در اندیشهٔ تدارک حمله به مصر در شرق و روم شرقی در غرب بود، با این مقصود که یک حکومت اسلامی جهانی به زعامت خود ایجاد کند.[۱۸۳]

حمدانیان. حمدانیان از پایتختهای خود در موصل و حلب بر شمال بین‌النهرین (جزیره) و شام سلطه داشتند.[۱۸۴] آنها شیعیانی عرب‌تبار (تغلبی) بودند. مؤسس این خاندان، عبدالله ابوالهیجاء، پسر حمدان بن حمدون در ۲۹۳/ ۹۰۵ با حکم خلیفه به حکومت موصل منصوب شد. پسرش حسن بن عبدالله بن‌حمدان (ناصرالدوله) پس از ستیزی دور و دراز با عموهایش در ۳۲۴/ ۹۳۵ به فرمان خلیفه الراضی به حکومت موصل و جزیره (دیاربکر و دیار ربیعه و دیار مُضَر) رسید. و برادرش علی (سیف‌الدوله) نیز او را در حفظ این قلمروها یاری داد.

ناصرالدوله از مرکز قدرت خود در جزیره فعّالانه در سیاستهای بغداد مداخله می‌کرد. او در مخالفت با بریدیان بصره به حمایت از امیرالامراء ابن‌رائق و خلیفه المتّقی برخاست. او سرانجام ابن‌رائق را به قتل رساند و در ۳۳۰/ ۹۴۲ منصب او را به چنگ آورد. او یک سال یا همین حدود حکومت کرد تا آنکه یکی از سرداران ترکش به نام توزون سر به شورش برداشت. ناصرالدوله به پایتخت خود در موصل عقب نشست و در تلاشی ناموفق کوشید که از المتّقی حمایت کند و پس از آن (۳۳۲/ ۹۹۴) با توزون همپیمان شد. و با اینکه با ورود معزّالدوله به بغداد مخالف بود پس از مدّتی به این کار تن داد. معزّالدوله بر حمدانیان که رعایایی سرکش بودند قدرت خود را تحمیل کرد. ناصرالدوله عاقبت به دست پسرانش (۳۵۶/ ۹۶۷) از مقام خود خلع شد و دو سال بعد درگذشت.

پسر ناصرالدوله، ابوتغلب غضنفر، در ۳۵۸/ ۹۶۹ جانشین پدر شد. ابوتغلب در

---

183. N. Abbott ," Two Buyid Coins in the Oriental Institute ," *AJSL* , 56 (1939):350-64; همچنین رجوع شود به: مسکویه، *تجارب الامم*، ج ۲، ص ۴۰۹، وقایع سال ۳۶۹/ ۹۷۹.

184. M. Canard , " Ḥamdānids," *EI* , III , 126-30.

اثر مهم دربارهٔ حمدانیان کتاب زیر است:

M. Canard , *Histoir de la dynastie des H'amdanids de Jazıra et de Syrie* (Paris 1953).

به کتاب دیگر همین نویسنده با عنوان زیر نیز رجوع شود:

Sayf al-Daula ; *recueil de textes relatifs à l'émir Sayf al-Daula le Hamdanide* (Algiers 1934).

نتیجهٔ اختلاف با برادرش حمدان که به عزل پدرشان معترض بود با امیر دیلمی عزّالدوله بختیار از در سازش درآمد. حمدان دو بار به بغداد گریخت. و هنگامی که ابوتغلب و بختیار با هم در نزاع بودند، حمدان بختیار را به اخراج ابوتغلب از موصل ترغیب کرد. بختیار در ۹۷۳/۳۶۳ کوشید که موصل را فتح کند، امّا ابوتغلب نیز متقابلاً به بغداد هجوم برد و بختیار ناگزیر شد که از در سازش درآید. بختیار خلیفه را واداشت که به ابوتغلب لقب عدّةالدوله عطا کند. ابوتغلب نیز به یاری بختیار در برابر سربازان شورشی ترک شتافت و در سال ۳۶۴/ ۹۷۵ معاهدهٔ جدیدی که او را از پرداخت خراج معاف می‌کرد به امضا رساند. هنگامی که عضدالدوله (در ۳۶۷/ ۹۷۷) کوشید که جانشین پسرعموی خود بختیار در بغداد شود، ابوتغلب به حمایت از بختیار برخاست، امّا عضدالدوله سپاهیان مشترک آنان را (در ۳۶۷/ ۹۷۸) شکست داد. ابوتغلب به امید همپیمان شدن با بارداس اسکلروسِ شورشی به قلمرو روم شرقی گریخت و آن‌گاه در بخشی از شام که زیر سلطهٔ فاطمیان بود پناه گرفت. ابوتغلب از تاخت‌وتازهای سپاهیان روم شرقی (در ۳۶۲/ ۹۷۲) به فرماندهی امپراتور زیمیسکس [یوحنّای اول] که به او خراج می‌پرداخت سخت زیان دید. امّا سال بعد موفق شد که دموستیکوس ملیاس را به اسارت در آورد و بدین سان زیمیسکس را وادار به هجوم به بین‌النهرین کند. پس از مرگ ابوتغلب، شاخهٔ موصل این خاندان زیر نفوذ آل‌بویه درآمد که برای تسلّط بر آن ناگزیر بودند با کردها، به رهبری امیرشان باذ، بجنگند.

امارت حمدانیان در حلب را سیف‌الدوله بنیان نهاد (۵۶-۳۳۳/ ۶۷-۹۴۴). او در ۳۳۳/ ۹۴۴ وارد حلب شد وحِمْص و سایر شهرهای آن را فتح کرد و بر جای اخشیدیان نشست. او تا ۳۳۶/ ۹۴۷ نواحی شمال شام و باتلاقهای مرزی و دیار مُضَر و دیاربکر را زیر فرمان خود درآورد و به کسب استقلال از امارت موصل و آل‌بویه توفیق یافت. سیف‌الدوله با شور وشوق با سپاهیان روم شرقی به جهاد پرداخت و سرانجام شاهد اشغال پایتخت خویش به دست مسیحیان شد. سعدالدوله، جانشین او، ناگزیر شد که اقتدار عضدالدوله را به رسمیت بشناسد (۳۶۸/ ۹۷۹). او پیوسته در شمال با سپاهیان روم شرقی و در غرب با فاطمیان و در شرق با آل‌بویه سرگرم نزاع بود و با توفیقی اندک سعی داشت که آنان را علیه یکدیگر برانگیزد.

سیف‌الدوله با اینکه به تناوب به جنگ با سپاهیان روم شرقی مشغول بود و لذا پیوسته دولتش رو به زوال می‌رفت، فرصت را برای پرورش علوم و فنون مغتنم می‌شمرد. کسانی همچون ابوالفرج اصفهانی و متنبّی شاعر و ابن‌جنّی نحوی در زمرهٔ

ملازمان برجستهٔ او بودند.[۱۸۵] ابوفراس، ستایشگر فتوّت عرب، پسرعموی* سیف‌الدوله بود. ابوفراس حاکم منبج و حرّان و بعدها حمص نیز بود. او در لشکرکشی‌های پسرعمویش بر ضدّ سپاهیان روم شرقی با وی همراه بود و دوبار نیز اسیر شد؛ یکی در ۳۴۸/ ۹۵۹ و دیگری در ۳۵۱/ ۹۶۲که او را به قسطنطنیه بردند و دوران اسارت غمباری داشت تا آنکه در جریان مبادلهٔ اسرا در ۳۵۵/ ۹۶۵ آزادی خود را باز یافت. رومیّات، دیوان قصاید مشهور او، وصفی است از دوران زندگی او در اسارت. ابوالفرج شاعر، مشهور به ببّغاء(طوطی) و متولّد نصیبین، مدّاح سیف‌الدوله و از شیفتگان متنبّی بود. ببّغاءنیز در موصل سکونت داشت و سرانجام به بغداد رفت و در ۳۹۷/ ۱۰۰۷ در همان شهر درگذشت. ابویحیی بن نُباته، متولّد در میافارقین و متوفّی در همان شهر(۳۷۴/ ۹۸۴) به واسطهٔ موعظه‌هایش، بویژه «خطب جهادیه»، علیه سپاهیان روم شرقی شهرت داشت. در جمع این شعرا و ادبای برجسته، فیلسوف نامدار فارابی که به دعوت سیف‌الدوله برای آمدن به دربارش در ۳۳۰/ ۹۴۲ پاسخ مثبت داده بود نیز حضور داشت.

سامانیان. همسایگان غربی آل‌بویه ـ حمدانیان ـ شیعیانی عرب و همسایگان شرقی آنها ـ سامانیان ـ سنّیانی ایرانی بودند.[۱۸۶] مؤسس این خاندان شخصی به نام سامان‌خدا بود که در قرن دوّم / هشتم به اسلام گرویده بود. سامانیان خود را از نسل بهرام‌چوبین، شاه ساسانی، می‌شمردند.اینان که پایگاه خود را ابتدا در ماوراءالنهر بنا نهادند، هنگامی به رسمیت شناخته شدند که خلیفهٔ عباسی‌المعتمد در ۲۶۱/ ۸۷۵، در مخالفت با ادّعاهای رقابت‌آمیز امیر صفاری یعقوب بن لیث، حکومت ماوراءالنهر را به نصر بن

---

۱۸۵. دربارهٔ مجلس سیف‌الدوله، رجوع شود به: ثعالبی، یتیمه، ج ۱، ص ۲۹۹ـ۲۷. همچنین:
Brockelmann , *GAL* , I , 86f.; *GALS*, I, 138f.; Sezgin, *GAS* , I,480f.;
رفتن از دربار سیف‌الدوله و قرار گرفتن در زیر حمایت آل‌بویه ظاهراً امری عادی بود. متنبّی از شام به دربار مهلّبی در بغداد و سپس به دربار عضدالدوله در شیراز آمد. دوستش ابن جنّی‌نحوی هم از شام به دربار عضدالدوله در شیراز و بعداً به دربار صمصام‌الدوله در بغداد رفت. ابوالفرج اصفهانی از شام به دربارهای مهلّبی و صاحب بن عبّاد آمد و عبدالعزیز بن نُباتهٔ شاعر از دربار سیف‌الدوله نزد ابن عمید آمد، و آنگاه به دربار ابن‌عبّاد رفت.

* نسبت ابوفراس با سیف‌الدوله را مترجم عربی کتاب متز به نادرست «ابن‌خال» (و به تبع آن مترجم فارسی: «پسردایی») ترجمه کرده است که ناشی از ابهام واژهٔ cousin در زبانهای اروپایی است. مقایسه شود با: ص ۵۰۳ (ترجمهٔ عربی)/ ص ۳۰۷ (ترجمهٔ فارسی).ـ م.

186. R. N. Frye ," The Sāmānids ," in *CHIR* , IV , 136-61.

احمد (۷۹-۲۵۰/ ۹۲-۸۶۴) واگذاشت. خلیفه پس از غلبهٔ اسماعیل بن احمد (۹۵-۲۷۹ / ۹۰۷-۸۹۲) بر عمرو بن لیث صفاری در ۲۸۷/۹۰۰ حکومت نواحی خراسان و طبرستان و ری واصفهان را نیز به او واگذاشت. اسماعیل بن احمد مؤسس واقعی خاندان سامانی بود و حکومت سامانیان خراسان و ماوراءالنهر را یکپارچه کرد که شهرهای عمدهٔ آن عبارت بودند از: بخارا، کرسی ماوراءالنهر، و البته سمرقند هم مرکزی مهم به شمار می‌رفت؛ و نیشابور که حکومت آن را سپهسالار (صاحب‌الجیوش / الجیش) برعهده داشت.

پسر و جانشین اسماعیل، احمد بن اسماعیل (۳۰۱-۲۹۵/ ۱۴-۹۰۷)، موفق شد که سیستان را زیر فرمان خود درآورد (۲۹۸/۹۱۱)، امّا طبرستان را ناصر کبیر زیدی از زیر سلطهٔ سامانیان خارج ساخت. هنگامی که احمد بن اسماعیل به قتل رسید، پسرش نصر بن احمد که عاقبت به «سعید» مشهور شد، در هشت سالگی جانشین او شد. او ناگزیر بود که شورشهای عمو و برادرانش را فرو نشاند. اگرچه او نتوانست طبرستان را زیر سلطهٔ سامانیان در آورد (زیرا ماکان بن کاکی بر این ولایت مسلّط بود)، دوران حکومتش طولانی (۳۰۱-۳۱/ ۴۲-۹۱۴) و سعادتمندانه بود و به عبارتی «نقطهٔ اوج یا عصر طلایی حکومت سامانی» به شمار می‌آمد.[۱۸۷] نصر بن احمد به داعیان اسماعیلی اجازه داد که تعالیم خود را آشکارا تبلیغ کنند. او با دعوت آنها همدلی داشت و این به سقوط او انجامید. پسرش او را از مرگ محتوم نجات داد، امّا وادارش کرد که از حکومت کناره گیرد.

دربار نصر بن احمد در بخارا با حضور علمای دین و شاعران و مورّخان و دانشمندان آراسته شده بود. نصر بن احمد با داشتن دو وزیرِ نامی حقیقتاً سعید بود. اوّلین آن دو، ابوعبدالله جیهانی دانشور و جغرافیدان مشهور بود.[۱۸۸] او از جغرافیدان و فیلسوف ابوزید بلخی دعوت کرد که به دربار او بپیوندد. امابلخی با اینکه در اوان زندگی خود به عراق سفر کرده و هشت سال را در آن سرزمین گذرانده و نزد فیلسوف یعقوب بن اسحاق کندی فلسفه آموخته بود، عبور از جیحون را خوش نداشت و ترجیح داد که در

---

187. Frye , p. 142.

۱۸۸. دربارهٔ جیهانی، رجوع شود به: توحیدی، *امتاع*، ج ۱، ص ۷۹-۷۸، که از دیدگاه‌های شعوبی ـ یعنی ایران پرستانهٔ ـ او بحث می‌کند؛

A. Miquel , *La géographie humaine du monde musulman* , 2nd ed. (Paris 1976) , pp. xxiiif., xxiv, *et passim* ; Dodge , *Fihrist* , Index , p. 1051.

بلخ بماند.[۱۸۹] جیهانی به ظنّ حمایت از عقاید شیعی (وحتّی مانوی) از مقام خود معزول شد. وزیر دیگر، ابوالفضل بلعمی از دانشوران و ولینعمتان دانش‌اندوزی بود. پسرش ابوعلی *تاریخ طبری* را به فارسی ترجمه کرد.[۱۹۰] ادبیات عربی و بویژه فارسی در دربار نصر بن احمد مورد تشویق و حمایت بود. ابودُلَف خزرجی، سیّاح مشهور، اولین بار در جمع ملازمان این امیر دیده شد و امیر او را به قصد انجام‌دادن مأموریتی سیاسی روانهٔ چین کرد. ابوعبدالله جعفر رودکی (متوفّی ۳۲۹/ ۹۴۰) شاعر محبوب دربار و مدّاح نصر بن احمد بود که ظاهراً مانند او هواخواه اسماعیلیان بوده است.[۱۹۱] او شاعر و مغنّی و موسیقیدانی سرآمد بود. ابومنصور محمد بن احمد دقیقی مدّاح دربار امیرمنصور بن نوح بود (۶۶- ۳۵۰/ ۷۶- ۹۶۱) و پس از آن در دربار نوح بن منصور خدمت کرد (۸۷-۳۶۶/ ۹۷-۹۷۶). دقیقی قدیمترین روایت *شاهنامه* را به درخواست نوح بن‌منصور تصنیف کرد. مجموعهٔ اشعار تقریباً هزار بیتی او (در معرّفی دین جدید زرتشت در دوران گشتاسب) را فردوسی در *شاهنامهٔ* خود آورده است. با این همه، این پرسش نیز مطرح است که آیا دقیقی (با وجود نامهای اسلامی خود)، چنانکه از برخی اشعار غنایی او برمی‌آید، اعتقادات زرتشتی را می‌پوشاند یا آنکه اشعار او صرفاً گرایش سامانیان به فرهنگ باستانی (ساسانی) را منعکس می‌کند.[۱۹۲] در محیط دربار سامانی در بخارا بود که ادبیات جدید فارسی پرورش یافت. بخارا کتابخانه‌ای بی‌نظیر داشت (که بعدها تحسین ابن‌سینا را برانگیخت). ریچارد ن. فرای این دوره را «عصر رنساس اسلامی و ایرانی» می‌نامد و بر ترکیب هر دو صفت تأکید می‌ورزد.[۱۹۳] بااین همه، در مورد رنسانس

---

۱۸۹. خودداری بلخی از پذیرش دعوت را می‌توان با امتناع ابوبکر رازی فیلسوف از عبور از جیحون مقایسه کرد. رازی را امیر منصور بن نوح بن نصر به دربار خود خوانده بود، امّا او به علت آنکه به مخاطره انداختن زندگی را کاری دور از عقل و دین می‌دانست، دست به چنین سفری نزد؛ رجوع شود به: مقدمهٔ آرتور جان آربری به ترجمه‌اش از *الطب‌الروحانی* رازی، در:

The Spiritual Physick of Rhazes (London 1950), p. 3.

190. D. M. Dunlop ," Bal'amī ," *EI*, I, 984-85.

191. J. Rypka *et al .*, *History of Iranian Literature*, trans. P. van Popta-Hope , ed. K. John (Dordrecht 1968) , p. 144.

192. Cl. Huart-H. Massé," Daḳiḳī," *EI*, II, 100 ; Rypka , pp. 153f.

193. R. N. Frye ," Die Wiedergeburt Persiens um die Jahrtausendwende ," *Der Islam*, 35 (1960): 42-51; and " The New Persian Renaissance in Western Iran," in *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb* , pp. 225-31.

←

سامانی باید گفت که علوم و فلسفهٔ دوران کهن، یعنی میراث ایران پیش از اسلام، چنانکه باید تجدید نشد. این میراث اغلب لباسی اسلامی ـ یا اسلامی دگراندیشانه ـ به تن داشت.

علاقه به فلسفهٔ یونانی در فیلسوف خراسانی ابوالحسن عامری مشهود است. عامری که یکی از فلاسفهٔ برجستهٔ عصر خود بود در نیشابور دیده به جهان گشود. او شاگرد ابوزید بلخی بود و دو دیداری که از بغداد کرد، نه او را نزد اهل فضل بغداد عزیز گرداند ونه آنان را پیش او. (همتای خراسانی او، ابن‌سینا، بعدها از مکتب ارسطویی بغداد بسیار انتقاد کرد.) عامری احتمالاً سالهای پایانی زندگی خویش را در بخارا سپری کرد و قطعاً از کتابخانهٔ شگفت‌انگیز آن نیز بهره برگرفته بود.[۱۹۴]

محمد بن یوسف خوارزمی (متوفّی ۹۹۷/۳۸۷) که از دیوانیان حکومت سامانیان بود دانشنامه‌ای ارزشمند (*مفاتیح العلوم*) تصنیف کرد که در فهم مصطلحات اداری (وغیرآن) آن زمان شایان ارزش است.[۱۹۵]

در دورهٔ مورد بحث ما ممالک سامانیان بر اثر شورشها دچار از هم گسیختگی و ویرانی شده بود (توحیدی به آنها اشاره می‌کند) و خراسان نیز از زیر سلطهٔ مقرّ حکومت، بخارا، به‌درآمده بود. ایلک‌خانیان (قراخانیان) وغزنویان، تا پایان این قرن، موفق شدند که سرزمین سامانیان را متصرّف شوند و ممالک آنان را میان خود تقسیم کنند.

روابط با روم شرقی. یک سلسله رویدادهای مهمّ روابط با رومیان را در عصر مورد بحث ما مشخّص می‌سازد. اینها عبارت‌اند از: هجوم نیکفوروس فوکاس، امپراتور روم

→

در خصوص بخارا در مقام مرکزی فرهنگی، بویژه رجوع شود به:

R. N. Frye , *Bukhara*; *The Medieval Achievement* (Norman, Oklahoma 1965).

ثعالبی می‌نویسد: «در زمان سامانیان، بخارا میعادگاه تمامی نخبگان و مرکز تمامی مراجع و محل اجتماع برجستگان دوران ومطلع ستارگانِ عالمان فرهیختهٔ تمامی زمین و زیارتگاه تمامی مردان تابناک زمان بود» ؛ *لطائف المعارف ثعالبی*، تصحیح وترجمهٔ ک. ا. بازورث (ادینبورگ ۱۹۶۸)، ص 4-3. [در ترجمهٔ فارسی دیده نشد.]

۱۹۴. دربارهٔ عامری، رجوع شود به: فروتر، ص ۳۳۱-۳۲۱. راجع به انتقادهای شدید ابن‌سینا از بغدادیها، رجوع شود به: فروتر، فصل ۲، یادداشت ۶۲.

195. C. E. Bosworth, "Abū 'Abdallah al-Khwārazmī on the Technical Terms of the Secretary's Art," *JESHO*, 12(1969):113-64.

شرقی، به شام و شمال بین‌النهرین؛ تصرّف نصیبین به دست جانشین او، جان زیمیسکس (در [۳۶۲/]۹۷۲)؛ و دومین لشکرکشی او در [۳۶۴/] ۹۷۴. فتح نصیبین، احساسات مسلمانان را جریحه‌دار کرد و انعکاسهایی شدید در بغداد داشت. در اواخر دوران حکومت عضدالدوله مذاکراتی در بارهٔ استرداد بارداس اسکلروس با رومیان صورت گرفت.

لشکرکشی‌های موفقیّت‌آمیز سیف‌الدولهٔ حمدانی علیه رومیان، از ۳۳۷ تا ۳۴۵/ ۹۴۸ تا ۹۵۶، خشم تجاوزکارانهٔ آنان را برانگیخته بود. متنبّی شاعر که در این لشکرکشی‌ها با ولینعمتش همراه بود توصیفهای شاعرانهٔ روشنی از رویدادهای مهمّ این عملیات جنگی به دست می‌دهد که حاوی جزئیات تاریخی و مکان‌شناختی ارزشمندی است.[۱۹۶] شاعر شجاعت وعواطف دلاورانهٔ سیف‌الدوله و سپاهیانش را می‌ستاید و نگرشهای وطن‌پرستانهٔ اسلامی و نشاط تازهٔ پیروزی را که سبب تشجیع جنگجویان حمدانی می‌شود بیان می‌کند. تحسین و تمجید آرمان والای جهاد با توصیفهایی از خونریزی وحشیانه و منفور دشمن مسیحی در کنار هم گذاشته می‌شود. عبارتهای قالبی نیز دربارهٔ دشمن مغلوب به چشم می‌خورد: مقدّر شده است که آنها همواره مغلوب و بینوا باشند و در ترس و وحشت دائمی به‌سر برند.

از جملهٔ رومیان شکست‌خورده از سیف‌الدوله پدر نیکفوروس فوکاس، دموستیکوس بارداس فوکاس، بود. این فرض که لشکرکشی‌های نیکفوروس در پاسخ به تحریکات سیف‌الدوله بود، فرضی معقول است. در دوران امپراتوری رومانوس دوّم ([۳۴۹-۵۳/] ۶۳-۹۵۹)، نیکفوروس فوکاس (در آن هنگام فرماندهٔ سپاه بود) کرت (پایگاه کشتیهای مسلمانان) را با ناوگانی عظیم فتح کرد ([۳۵۱/] ۹۶۱) و موفق شد که به طور موقت حلب پایتخت حمدانیان را به اشغال خود در آورد ([۲۵۲/] ۹۶۲) و عین زَرَبه و سایر قلاع مسلمانان را نیز فتح کند. نیکفوروس فوکاس، جانشین رومانوس دوّم (حکومت از [۳۵۳ تا ۳۵۹/] ۹۶۳ تا ۹۶۹) و جانشینان خود او، جان زیمیسکس و باسیل دوّم همان چیزی را رقم زدند که ا.ا. واسیلیف «درخشانترین صفحات تاریخ نظامی امپراتوری [روم شرقی] در جنگ با جهان اسلام» نامیده است، یا به گفتهٔ اوستروگورسکی «سرآغاز شکوه نظامیی که روم شرقی در قرون وسطی به آن دست یافت».[۱۹۷]

---

196. M. Canard ," Mutanabbi et la guerre byzantino - arabe; intérêt historique de ses poésies," *Byzance et les musulmans du proche Orient* (London 1973) , pp. 99-114.

197. G. Ostrogorsky , *History of the Byzantine State* (Oxford 1956) , p. 257; A. A. Vasiliev, ←

نیکفوروس فوکاس، مانند غازیان مسلمان، صفات رهبانیت زاهدانه را با فضایل دلاورانه درآمیخت. نیکفوروس پی برد که اعتقاد مسلمانان به جهاد و آرمان شهادت در میدان نبرد شایان تقلید است و اتّخاذ اندیشهٔ جهاد از جانب کلیسا الهام‌بخش سپاهیان روم شرقی در جنگ آنان با جهان اسلام خواهد بود. او خواستار آن شد که به سربازان مقتول در جنگ نیز همان عزّت و افتخاری داده شود که به شهیدان تعلق می‌گیرد. بدین‌ترتیب، نیکفوروس فوکاس نخستین گام را در تکوین فکر جنگ صلیبی برداشت و از بسیج امکانات امپراتوری برای فتح مجدّد سرزمین قدس حمایت کرد. این اندیشهٔ تازه پذیرفته شده، بیگانه با روح مسیحیت، عملاً با تغییر دین اجباری و قتل عام مسلمانان در سرزمینهای مغلوب اجرا شد.[۱۹۸] (در این عصر، جنگ میان مسلمانان و مسیحیان با بیرحمی مفرط از جانب هر دو طرف همراه بود.) البته کلیسای روم شرقی با اندیشهٔ نوپدید جنگجوی صلیبی مخالفت ورزید و از قداست بخشیدن به سربازان مقتول در جنگ خودداری کرد و از سربازان جنگیده در میدان نبرد خواست که توبه کنند.م.کانار نگرشهای متفاوت شرق مسیحی وغرب مسیحی را در بارهٔ اندیشهٔ جنگ مقدس شرح می‌دهد و به معاینه در می‌یابد که در امپراتوری روم شرقی برداشت رومیان قدیم از جنگ حق [just] با بربرها هنوز بر جای مانده بود؛ و حال آنکه در غرب مسیحی، جایی که امپراتوری روم نابود شده بود، جنگ مقدس [holy] جانشین برداشت رومیان قدیم از جنگ حق شده بود. رومیان شرقی برداشتهای مسلمانان و مسیحیان غربی از جهاد و

→

History of the Byzantine Empire (Madison, Wisconsin 1961), I , 308.

198. M. Canard ," La guerre sainte dans le monde Islamique et dans le monde chrétien," *Byzance et les musulmans*, pp. 605-23.

کانار ادعا می‌کند (ص 08-607) که مضمون اصلی جنگ مقدس در مسیحیت اساساً یا یهودی یا سامی است و جنگ مقدس، به نام یا به فرمان خداوند، به جهاد مسلمانان شباهت دارد، همان گونه که در میان قوم بنی‌اسرائیل چنین بود؛ در نتیجه او تمایز میان جنگی که خصلت مقدّس دارد (چنانکه در میان قوم قدیم بنی‌اسرائیل) و تکلیف دینی برای ترویج دین با زور اسلحه (مانند اسلام) را نادیده می‌گیرد. رجوع شود به: R. de Vaux , *Ancient Israel* (New York 1965) , I , 258.

ابن‌خلدون میان اسلام، دین تبلیغی وموقوف به گرویدن همهٔ جهانیان به آن از راه ترغیب یا اعمال زور، که در آن جهاد فریضه است و یهودیت ومسیحیت که در آنها تبلیغ و دعوت وجود ندارد و جهاد فریضه نیست، فرق می‌گذارد؛ مقدمه، [ترجمهٔ محمد پروین گنابادی (تهران ۱۳۳۶)، ج ۱، ص ۳۷۷] ترجمهٔ انگلیسی، فرانتس روزنتال (نیویورک ۱۹۵۸)، ج ۱، ص 473. البته مسیحیت دینی تبلیغی است، امّا به جهاد برای تبلیغ این آیین تا قبل از نیکفوروس فوکاس فتوا داده نشده بود.

جنگ مقدس را ناخواسته باهم تلفیق کرده بودند. با این همه، مسیحیت غربی از این حیث به اسلام نزدیکتر بود.

امپراتور نیکفوروس، شادکام از موفقیتهای اولیهٔ خود، شعری به عربی و لبریز از فخرفروشی دربارهٔ فتوحاتش و تهدیدهایی از همین دست برای خلیفه المطیع فرستاد.[۱۹۹] او فتوحات خود تا [ذیعقدهٔ ۳۵۵/] اکتبر ۹۶۶ را بر می‌شمارد و آنگاه انطاکیه و دمشق و نواحی صنعا و تمیم و قاهره (مصر) و حرّان ونصیبین را تهدید به اشغال می‌کند و هشدار می‌دهد که سپاهی را به بغداد خواهد آورد و باب الطاق و محلهٔ کرخ را به آتش خواهد کشید و حصارهای آنجا را ویران خواهد کرد. او همچنین شیراز و ری و خراسان و مکّه و بقیهٔ نواحی جزیرةالعرب را تهدید و پیشگویی می‌کند که در مکّه سلطنت خواهد کرد و در آنجا برای عیسی مسیح سریری قرار خواهد داد. او در پایان نوید می‌دهد که تمامی زمین را از شرق تاغرب فتح می‌کند و دین صلیب را با عملیات نظامی انتشار می‌دهد. این شعر را می‌توان چیزی بیش از بیان اهداف جاه‌طلبانهٔ امپراتور تلقّی کرد. در واقع، نوعی تبلیغات وجنگ‌روانی برای هموار کردن راه تجاوز به دارالاسلام بود.

امپراتور اقدامات خود را با فتح طرسوس و کیلیکیه (یا قیلیقیه) و قبرس آغاز کرد و بدین‌ترتیب منطقهٔ شروع عملیات برای حملهٔ اصلی به شام را فراهم آورد. آنگاه از مرز کوهستانی ارجیاس داغ، مانع طبیعیِ پیشروی مسلمانان در فتوحات اولیه، عبور کرد و به ثغور کشورهای اسلامی دست یافت. او مصّیصه ([۱۰ رجب ۳۵۴/] ۱۳ ژوئیهٔ ۹۶۵) و طرسوس ([۱۴ شعبان ۳۵۴/]۱۶اوت ۹۶۵) را به تصرّف خود درآورد و آنگاه در شمال بین‌النهرین تا آمِد و دارا و نصیبین پیشروی کرد. نیکفوروس، در [۳۵۰/] ۹۶۶، منبج را محاصره و به این شرط با چشمپوشی از آن موافقت کرد که شمایل مشهور عیسی مسیح [ع] را که مسلمانان در اورفا/الرّها نگهداری می‌کردند به او تسلیم کنند. فرمانروای حمدانی سیف‌الدوله در [۳۵۱/] ۹۶۷ درگذشت. نیکفوروس تا دیار مُضَر پیش رفت ([۳۵۲/] ۹۶۸) و از آنجا قصد شام کرد و انطاکیه را پس از محاصره‌ای طولانی در [۱۲ ذیحجهٔ۳۵۸/] ۲۸ اکتبر ۹۶۹ به فتح درآورد. این شهر پس از بازگشت امپراتور به پایتخت در اختیار دو تن از فرماندهانش به نامهای پیترفوکاس و مایکل بورتزس قرار گرفت. با

199. G. E. von Grunebaum ," Eine poetische Polemik zwischen Byzanz und Bagdad im X . Jahrhundert ," in *Islam and Medieval Hellenism* (London 1976), XIX, pp. 43-64.

تسخیر شهر مسیحی و قدیمی انطاکیه «رؤیای دلپرورانهٔ» نیکفوروس تحقق یافت. این موفقیت فتح حلب و حمص را در [صفر-ربیع‌الاول ۳۵۹/] دسامبر- ژانویهٔ ۷۰-۹۶۹ به دنبال داشت.مسلمانان ناگزیر شدند که با امضای قرارداد تسلیم انطاکیه را واگذار کنند و موافقت کردند که حلب حکومتی دست نشانده و زیر سلطهٔ امپراتوری روم شرقی داشته باشد. مسلمانان همچنین مجبور شدند که به رومیان شرقی خراج بپردازند و به دادن امتیازهایی خفّت‌بار به آنان تن دهند. امپراتور، در این حضیض اقبال مسلمانان، در شبی برفی در [صفر ۳۵۹/] دسامبر ۹۶۹ کشته شد. همسرش تئوفانو و رقیبش جان زیمیسکس در این توطئه همدست بودند. و بدین‌گونه مسلمانان از تحمّل خفّت بیشتر به دست توانمند این امپراتور رهایی یافتند.[۲۰۰]

فاطمیان در همین حیص وبیص، در [۳۶۰/] ۹۷۱، دست به حملهٔ متقابل به انطاکیه زدند. جان زیمیسکس نیز لشکرکشی به شرق را دوباره آغاز کرد.او در [محرم ۳۶۲/] اکتبر ۹۷۲ به نصیبین لشکر کشید و ابوتغلب حاکم حمدانی موصل را مجبور کرد که با پرداخت خراج سالانه موافقت کند.[۲۰۱] امپراتور سپس زمام امور را به دست فرماندهٔ سپاه خود ملیاس ارمنی سپرد. امّا این فرمانده در تابستان ۳۶۲/ ۹۷۳ درآمِد شکست خورد و به اسارت ابوتغلب درآمد. زیمیسکس به عزم انتقام شکست فرماندهٔ سپاه خویش در [۳۶۳/] ۹۷۴ شخصاً مراجعت کرد. او قلاع مسلمانان را درهم کوبید و ناحیه‌ای وسیع در شمال بین‌النهرین را میدان تاخت‌وتاز خود قرار داد واین در حالی بود که ابوتغلب درگیر نبرد با بختیار بود.امپراتور روم شرقی در [۳۶۴/] ۹۷۵ به یک لشکرکشی عظیم به شام و فلسطین دست یازید که ملهَم از «روح راستین جنگ صلیبی» بود. او در نامه‌ای به آشوت سوّم، شاه ارمنستان، به فتوحات گستردهٔ خود بالیده است، اما ظاهراً ادعاهایش مبالغه‌آمیز بوده است.[۲۰۲]

---

۲۰۰. دربارهٔ فتوحات نیکفوروس، رجوع شود به: متز، *تمدّن اسلامی* [ترجمهٔ فارسی، ص ۱۷/] ص 4 و بعد/ 4 و بعد.

E. Honigmann , *Die Ostgreze des byzantinischen Reiches* , in A. A. Vasiliev , *Byzance et les arabes* (Bruxelles 1935) , III,93f.; Ostrogorsky, pp. 251f.; and Vasiliev, *History*, I, 308f.

201. M. Canard ," La date des expéditions mésopotamiennes de Jean Tzimisces," in *Byzance et les musulmans* , pp. 99-108.

202. Vasiliev , *History* , I , 310.

همچنین رجوع شود به:
←

نخستین لشکرکشی زیمیسکس احساسات بغدادیان را جریحه‌دار ساخت. به گفتهٔ مسکویه، پس از آنکه سپاهیان روم شرقی نصیبین را اشغال کردند، نامه‌هایی مشروح دربارهٔ این فتوحات به بغداد ارسال شد.[۲۰۳] اهالی دیار ربیعه و دیار بکر به بغداد آمدند، مردم را در مساجد جامع و بازارها گردآوردند و به آنها هشدار دادند که هیچ مانعی در سر راه رومیان قرار ندارد. جمعیت خشمگین به دارالخلافه هجوم بردند و از خلیفه المطیع خواستند که تکالیفی را که خداوند به عهدهٔ امامان گذاشته انجام دهد. مسکویه می‌گوید که بختیار در آن هنگام بظاهر برای زیارت مرقد علی [ع]، امّا در واقع به قصد شکار، در کوفه بود. بزرگان بغداد نزد او آمدند و او را سرزنش کردند که از وظایف خود غافل مانده، توجّه خود را به جنگ با عمران بن شاهینِ مسلمان معطوف داشته و رومیان را که دشمنان اسلام‌اند نادیده گرفته و با غرق شدن در شکار و تفریح امور را وخیمتر کرده است.[۲۰۴] بختیار با وعدهٔ بازگشت به واسط و رفع اختلافات خود با عمران بن شاهین و تقویت ثغور آنان را آسوده‌خاطر کرد. سرشناسان بغداد با خشنودی به خانه‌های خود بازگشتند. بختیار نامه‌ای برای ابوتغلب فرستاد و به او اطّلاع داد که تدارک لشکرکشی علیه رومیان را می‌بیند. او از ابوتغلب خواست که با تدارک آزوقه و علوفه برای سپاه در حال اعزام از اقدام او پشتیبانی کند. ابوتغلب به تعهّدات خود عمل کرد، هرچند بدگمان بود که قول بختیار فقط به لفظ باشد. بختیار مشاور دست راست خود ابن بقیّه را روانهٔ بغداد کرد تا سبکتگین ترک را به گردآوردن سپاه فرمان دهد. سبکتگین نیز از داوطلبان لشکری عظیم تشکیل داد، امّا به قصد بهره‌برداری از آن در جهت مقاصد خودش. سربازان بی‌انضباط با یکدیگر به نزاع می‌پرداختند و این در حالی بود که دسته‌های چپاولگر بغداد را غارت و ویران می‌کردند. مقامات مسؤول توانایی تسلّط بر چنین وضعی را نداشتند. این آشوبها به اختلافات شیعه و سنّی و ترک و دیلمی بدل شد.

→

J. Starr ," Notes on the Byzantine Incursions into Syria and Palestine(?)," *Archive Orientalni*, 8(1936): 91-95.

استار در خصوص ادّعای زیمیسکس دایر بر تصرّف قلمرو جنوبی ناحیهٔ بیروت و صیدون به دست او تردید دارد.

۲۰۳. مسکویه، *تجارب الامم*، ج ۲، ص ۳۰۹-۳۰۳، وقایع سال ۹۸۱/۳۶۱.

۲۰۴. عمران بن شاهین فردی یاغی بود که در ناحیهٔ باتلاقی وسیع و دوردست بطیحه، میان واسط و بصره، پناه گرفته بود و در آنجا دسته‌های غارتگر را سازماندهی می‌کرد؛ همچنین رجوع شود به:
Bürgel , *Hofkorrespondenz* , p. 29 ; Busse , p. 37 ; Kabir , *The Buwayhid Dynasty* , pp.10-13.

عامّه و عیاران برخیابانها مسلّط بودند و هر محلّه به عنوان حامی و رهبر عیارانی مخصوص به خود داشت. وقتی که بختیار از خلیفه خواست که بنا به وظیفه برای اقامهٔ جهاد پول گردآورد، خلیفه تمامی تلخکامی‌های حاصل از ضعف موقعیت خودش را که پوشیده می‌داشت به زبان آورد. با این همه،ناگزیر شد که با فروش جامه‌ها و اثاثیه‌اش مبلغ ۴۰۰٫۰۰۰ درهم فراهم کند و بدین‌ترتیب به شایعهٔ جریمه شدن خلیفه قوّت بخشد.[۲۰۵] ابوالفضل شیرازیِ وزیر نیز به جمع‌آوری پول برای جهاد پرداخت و این کار را از اهل ذمّه شروع کرد. مسکویه، در این نقطه از روایت، چگونگی به آتش کشیده شدن محلهٔ کرخ (شیعه‌نشین و مرکز بازرگانان بغداد) را شرح می‌دهد. به گفتهٔ مسکویه، آل‌حمدان به کار خود واگذاشته شدند. ابوتغلب برادرش هبةالله را به مقابلهٔ رومیان فرستاد و او در رمضان ۳۶۲/ ژوئیه ـ اوت ۹۷۲ آنان را در میافارقین شکست داد و فرمانده آنان را اسیر کرد. سرودست دشمنان شکست خورده را نیز به بغداد فرستادند و در آنجا به نمایش گذاشتند.

توصیف یحیی بن سعید انطاکی از این وقایع در برخی جزئیات با شرح مسکویه اختلاف دارد، بویژه در خصوص نقش بختیار.[۲۰۶] او نقل می‌کند که وقتی که مردم موصل تصمیم به رفتن به بغداد گرفتند، ابوتغلب آنها را بازداشت. با این همه، اخبار به بغداد رسید؛ عامهٔ مردم سخت برآشفتند و با قرآنهای گشوده به دارالسلطان هجوم بردند و سعی کردند به سلطان دست یابند. سلطان دستور به بیرون راندن آنها داد و کمانداران تیرهای خود را بر سر آنها ریختند؛ مردم با دادن تعداد بسیاری مجروح عقب نشستند. آشوب و فتنه شهر را فراگرفت. عزّالدوله بختیار بغداد را به قصد کوفه ترک کرد.انطاکی

---

۲۰۵. در گفتگوی میان امیر شیعی مذهب و خلیفهٔ سنّی مذهب در بارهٔ تکلیف خلیفه برای اقدام به جهاد، خلیفه منکر تکلیف خود نمی‌شود بلکه ناتوانی خویش از انجام دادن این وظیفه را متذکّر می‌شود. امیر هیچ تکلیفی را برای رهبری جهاد نمی‌پذیرد. عقیدهٔ شیعهٔ امامی آن بود که در غیبت امام جهاد معوّق می‌ماند. در اواخر دوران آل‌بویه ناصرالدین [شیخ الطائفه محمد بن حسن] طوسی این نظر را مطرح کرد که در دوران غیبت امام فقط جهاد دفاعی جایز است؛ رجوع شود به:

E. Kohlberg," The Development of the Imāmī Shīʿī Doctrine of *Jihād*, " *ZDMG*, 126 (1976): 64-85.

البته اکراه بختیار از اجرای تکلیف جهاد به ملاحظات کلامی ارتباطی نداشت.

۲۰۶. یحیی بن سعید انطاکی، *کتاب الذیل*، تصحیح و ترجمهٔ ا. کراچکوفسکی و ا. واسیلیف (پاریس ۱۹۲۴، ۱۹۳۲)، ص ۵۰ـ۱۴۵. در ابتدای گزارش مراد از «سلطان» ظاهراً خلیفه (المطیع) است. قصر او بود که مورد حملهٔ ناگهانی واقع شد. امّا قدری که در متن جلو می‌رویم مراد از سلطان ظاهراً بختیار است.

دلیل این سفر را ذکر نمی‌کند، چه آشکار یا به صورت دیگر. گروهی از شیوخ بغداد به دیدن او رفتند وترس خودشان را ابراز داشتند و از او طلب حمایت کردند. بختیار پاسخ داد که مصمّم به جنگ است و راهی بغداد خواهد شد تا لشکرکشی بر ضدّ رومیان را سامان دهد. او ابن بقیّه را با نامه‌ای نزد سبکتگین فرستاد و از آن سردار خواست که از او متابعت کند و لشکرکشی به قلمرو روم شرقی را تدارک ببیند. ابن بقیّه به بغداد آمد و مردم را به جمع‌آوردن سپاه و سلاح برانگیخت. بیش از ۶۰٫۰۰۰ تن از جوانان و مردان سالم و قوی به او پیوستند. وقایع‌نگار مورد بحث ما می‌گوید، روزی بزرگ بود که به فساد و تباهی انجامید. عامّهٔ مردم برای سلطان احترامی اندک قایل بودند، زیرا او نشان داده بود که نیازمند آنهاست. آنها به فرقه‌های شیعه وسنّی منشعب شدند و هر یک دیگری را به باد دشنام گرفت و رومیان را از یاد بردند. سلطان به جلوگیری از منازعهٔ آنها قادر نبود. آنها بنا را بر غارتگری نهادند؛ هنگام روز جامهٔ مردمان را از تنشان بیرون می‌آوردند و آشکارا مغازه‌ها و خانه‌ها را غارت می‌کردند. بختیار شخصاً وارد بغداد شد، به امید آنکه حضور وی سبب برانگیختن احترام شود، امّا عکس آن روی داد. عیاران و بدکاران (اهل‌العیب) از فتنه و آشوب سوءِاستفاده می‌کردند. وقتی که ناآرامی ادامه یافت، سلطان ناگزیر شد که آتش جنگ را متوجّه جانب غربی کند و در نتیجه محلهٔ باب‌البصره و نواحی مجاور آن از کنارهٔ برکت الزلزال تا سماکین در آتش سوخت. انطاکی می‌افزاید که رویدادی وحشتناک و بی‌سابقه بود. مردم از جانب غربی به جانب شرقی نقل مکان کردند. آن‌گاه سلطان هجده تن از عیاران و فتنه‌گران را دستگیر کرد، چهارتن را کشت و به بقیّه امان‌نامه و وعدهٔ مستمری (رزق) داد؛ و بدین‌ترتیب، فتنه آرام گرفت. انطاکی، سپس، نقل می‌کند که بختیار برای پرداخت مستمری سپاهیان و عمّال خود نیازمند پول بود و خلیفه ناگزیر شد که با فروش جامه‌ها و اثاثیهٔ دارالخلافه بالغ بر ۴۲۰٫۰۰۰ درهم فراهم آورد. بختیار به اقدامات دیگری نیز مبادرت کرد و ابتدا اموال اهل ذمّه و سپس اموال مسلمانان و بویژه اعیان و بازرگانان و صرّافان را مصادره کرد. او شیرازی را از وزارت خلع و ابن بقیّه را جانشین او کرد. این بود روایت انطاکی.

انگیزهٔ بختیار برای رفتن به کوفه پرسش برانگیز است. برخی فرض را بر این گرفته‌اند که او احتمالاً دفع‌الوقت می‌کرده است تا موقعیّت ابوتغلب را در شام تضعیف کند.[۲۰۷] در حقیقت، دو سال بعد، در ۳۶۳/ ۹۷۴،بختیار به موصل هجوم برد. امّا اگر او چنین طرحی

---

207. Canard ," Ḥamdānids," *EI*, III, 128.

داشت، یقیناً ناکام شد، زیرا با دور شدن از بغداد زیان شدیدی به خودش وارد ساخت.

بختیار واقعاً تا چه اندازه به ابوتغلب کمک کرد؟ ابن‌تغری بردی، از نویسندگان دورهٔ بعد، در توصیف وقایعی که به دنبال فتح نصیبین و پیامدهای آن صورت گرفت، می‌گوید که بختیار سپاهی را به مقابلهٔ رومیان فرستاد و بسیاری از دشمنان کشته شدند و سرهایشان را به بغداد فرستادند و در آنجا مسلمانان پیروزی را جشن گرفتند. ظاهراً مبنای این گزارش را می‌توان شرح رسمی این رویدادها، بدان سان که بختیار به اطلاع عموم رساند، دانست. در نامه‌های ارسالی خلیفه‌المطیع وعزّالدوله به رکن‌الدوله که نگارندهٔ آنها ابواسحاق صابی بود و تقریباً زبانی مشابه داشت، اشاره‌هایی به لشکرکشی زیمیسکس در پاییز [۳۶۱/] ۹۷۲ (یعنی فتح نصیبین)، یاری خواستن ابوتغلب از بختیار، اقامت طولانی بختیار در واسط، پاسخ وی به تقاضای کمک و اعزام سربازان ترک و عرب، اعزام هبةالله (برادر ابوتغلب) در رأس سپاهیان متحدِ زیر فرمان برادرش، و شکست و اسارت ملیاس در[۱۲ شوال ۳۶۱/] چهارم ژوئیهٔ ۹۷۲، دیده می‌شود. در این نامه‌ها از این فتح یاد می‌شود، بی‌آنکه به بروز فتنه در بغداد یا واقعهٔ کناره‌گیری امپراتور زیمیسکس پس از هجوم به نصیبین و واگذاری ادارهٔ امور خودش به ملیاس، و خراج پرداختن ابوتغلب، اشاره‌ای رود.[۲۰۸]

با توجّه به اشارات موجود در خصوص گسیل کردن فوجهای کرد و عرب به پشتیبانی از ابوتغلب، می‌توان نتیجه گرفت که بختیار سپاهی ناچیز گسیل داشت. وجود عداوت داخلی میان سربازان ترک و دیلمی در سپاه او، آشوب و اغتشاش در پایتخت و کمبودهای مالی مانع از اقدامات بیشتر او شد. در واقع، سهم او در پیروزی ابوتغلب در تابستان [۳۶۱/] ۹۷۲ باید بیش از آنچه مسکویه به آن اشاره می‌کند و کم اهمیت‌تر از میزان مورد ادّعای بختیار و خلیفه در نامه‌هایشان به رکن‌الدوله باشد.

توحیدی (*امتاع*، ج ۳، ص ۱۵۱ و بعد) گزارش عینیِ ارزشمندی از برخی از وقایع، بویژه اوضاع بغداد و نقش بختیار، به دست می‌دهد. ابوحیان در توصیف حملهٔ «بی‌سابقه» به نصیبین (که آن را در پایان ۳۶۲/ ۹۷۲ می‌داند) می‌نویسد که مردم موصل و حومهٔ آن باحالتی وحشتزده به بغداد سرازیر شدند و در آن شهر بلوایی عمومی برپا

---

۲۰۸. ابن تغری بردی، *النجوم الزاهره*، تصحیح و. پوپر (برکلی و لیدن)، ج ۴، ص ۶۶-۶۵، وقایع سال ۹۷۲/۳۶۲؛ همچنین:

Bürgel , *Hofkorrespondenz* , p. 34. Canard ," Expeditions mesopotamiennes ," pp. 101-02.

کانار فقط المطیع را ذکر می‌کند. همچنین رجوع شود به: همدانی، تکملة، ص ۱۱-۲۱۰.

شد.[۲۰۹] در این میان برخی نگران اسلام و عاقبت وخیم آن بودند و برخی نیز که بر اثر تعصّبات اعتقادی به تفرقه گراییده بودند فرصت را برای تاخت‌وتاز و غارت مغتنم شمردند. در جمع خواص نیز دو گروه دیده می‌شدند: (۱) کسانی که می‌خواستند عامهٔ مردم شور و شوق خودشان را مصروف دفاع از اسلام ومسلمانان کنند، زیرا سلطان (یعنی بختیار) توجّه خودش را از این امور برداشته بود و سرگرم عیاشی شده بود؛ و (۲) آنهایی که آرامش را ترجیح می‌دادند و معتقد بودند که هیچ اقدامی نکنند تا مشکلی ایجاد نشود.

توحیدی می‌نویسد، همچنانکه آشفتگی اوضاع رو به وخامت می‌نهاد، عزّالدوله به قصد شکار و به دلایلی دیگر به کوفه رفت. مردم به پیشوایان خود رو آوردند و مصرّانه تقاضای حمایت کردند. سرشناسان شهر، قاضیان و فقیهان و وظیفه‌خواران دربار و نمایندهٔ شیعیان محلهٔ کرخ و یک بازرگان، در جلسه‌ای گرد آمدند. آنها پس از مدّتی مشورت تصمیم گرفتند که هیأتی را به نمایندگی نزد بختیار بفرستند تا اوضاع شهر را به اطلاع وی برسانند. اعضای هیأت عبارت بودند از: ابوکعب انصاری و ابوالحسن مدرةالقوم، علی بن عیسی (رُمّانی) و عوّامی و ابن حصّان قاضی صاحب الوقوف و ابواحمد جرجانی قاضی البلیغ و ابوبکر بن سیّار قاضی و ابوبکر رازی[فقیه]. جُعَل (ابوعبدالله بصری) به واسطهٔ ابتلا به نقرس عذر خواست و ابوسعید (سیرافی) نیز که به سبب سالخوردگی و ضعف نمی‌توانست در این امر شرکت جوید، در خانه ماند. ابوالوفای بوزَجانی، منبع اطلاع توحیدی در نقل این مأموریت، نیز در آن جمع حضور داشت. او ظاهراً سخنگوی اصلی این جمع بوده است. ذَهَبی فهرست متفاوتی از اسامی شیوخ شهر به دست می‌دهد. او ضمن ذکر نامهای افرادی همچون ابوالحسن و علی بن عیسی (رمّانی) نحوی وامام ابوبکر رازی فقیه، از فهرست توحیدی، اسامی دیگری مانند ابوالقاسم دارکی و ابن‌دقّاق فقیه و علی‌بن‌عیسی را نیز می‌افزاید.[۲۱۰]

---

۲۰۹. به گفتهٔ یحیی‌انطاکی (ص ۱۴۵) زیمیسکس (یوحنّای اوّل) در اوّل محرم ۳۶۲/ دوازدهم اکتبر ۹۷۲ وارد نصیبین شد.

۲۱۰. ذهبی این فهرست را در *تاریخ الاسلام*، ذیل وقایع سال ۳۶۲/ ۹۷۲ ذکر می‌کند؛ رجوع شود به: مسکویه، *تجارب الامم*، ج ۲، ص ۳۰۴، یادداشت ۱. دومین علی بن عیسی، مذکور در فهرست ذهبی، در این یادداشت به عنوان علی بن عیسی رَبَعی که در ۴۲۰/ ۱۰۲۹ درگذشت شناسایی شده است؛ بروکلمان *GALS*، ج ۱، ص 491. امّا ظاهراً این نام منشأ واحدی دارد، زیرا همدانی، *تکملة*، ص ۲۱۰، در توصیف مختصر خود از این وقایع، اسامی مذکور در کتاب ذهبی را با حذف دومین علی بن عیسی می‌آورد. ←

وقتی که هیأت به کوفه رسید، بختیار برای شکار بیرون رفته بود و آنها ناگزیر بودند که منتظر بازگشت وی بمانند. او سعی کرد که دیدار با آنها را به تعویق بیندازد و بالاخره موافقت کرد که آنها را شب هنگام ملاقات کند. هنگام ملاقات که فرا رسید، آنها بدون رعایت مرتبه و ارجحیّت در حضور او نشستند. ابتدا ابوبکر رازی لب به سخن گشود و جهاد و دفاع از مسلمانان را به بختیار یادآور شد و گفت که او پس از خلیفه جای دارد و عهده‌دار مسؤولیتهای خلافت است. رازی موقعیت اندوهبار موصل و مهاجرت آوارگان را متذکّر شد. علی بن عیسی به غرور بختیار دست گذاشت و توجّه او را به «شادی شریرانهٔ» مردم جبال و آذربایجان و خراسان ازمشاهدهٔ ناراحتی و ضعف او جلب کرد. بختیار که بدخُلق و زودرنج بود مدعّی شد که از آنچه می‌گذرد کاملاً آگاه است. او هیأت را به سبب عیبجویی نهفته در سخنانشان سرزنش کرد و بر سخنگویان خشم گرفت و به آنان سخنانی تند و زننده گفت و بصری و سیرافی را به علّت غیبت محتاطانه‌شان ستود. ابوالوفا می‌گوید که زیر تأثیر ذکاوت و اعتمادبه نفس و فصاحت بختیار قرار گرفته بود.

هنگامی که ابن سعدان وزیر، مستمع توحیدی، ادّعا کرد که این گزارش را در *کتاب‌التاجی*، به قلم ابراهیم صابی، نخوانده است، توحیدی پاسخ داد که ممکن است آن مورّخ به این مطلب در جایی بر نخورده یا آنکه خواسته از اطناب کلام یا بدنام کردن عزّالدوله اجتناب کند. توحیدی، آن گاه، به توصیف فتنه و غارتگری و آتش‌سوزی و ویرانی می‌پردازد و اسامی عیاران بزرگ را ذکر می‌کند و همچنین وصف دلکشی از ژنده‌پوشی تا به ثروت رسیدن عیاری مشهور می‌آورد (*امتاع*، ج ۳، ص ۶۱-۱۶۰). برده‌ای اسودالزبد نام بود که نیمه عریان و ژنده‌پوش مردم را در قنطارةالزبد سرگرم و از آنها غذا طلب می‌کرد.[۲۱۱] فتنه و آشوب در شهر فرصتی به دست او داد تا مسلّح شود و افراد ناتوان‌تر از خودش را غارت کند. توحیدی می‌گوید که او، با وجود این اعمال،

→

همچنین رجوع شود به: ابن جوزی، منتظم، ج ۷، ص ۶۰-۵۹؛ ابن اثیر، *کامل*، ج ۷، ص ۴۵-۴۴؛ ابن‌کثیر، *بدایة*، ج ۱۱، ص ۲۷۳؛ ابن تغری بردی (پیشتر، یادداشت ۲۰۸).

۲۱۱. برای محل، رجوع شود به:

Lassner , *Topography* , pp. 101 , and 277 , note 5.

آن محل را پل آسیاب پاتریکیوس هم می‌نامیدند. به نام رنگ‌آمیز این عیّار ـ اسودالزَبَد [پل سیاه] ـ توجّه کنید (در متن، «زَبَد» به غلط «زُبْد» اعراب گذاری شده است).در بارهٔ این شخص همچنین رجوع شود به: همدانی، *تکملة*،ص ۲۱۷؛ ابن‌جوزی، منتظم، ج ۷، ص ۷۴. سایر سرکردگان عیاران که توحیدی در اینجا نام آنها را ذکر می‌کند نیز به همین اندازه اسامی بدیع داشتند: ابودود، ابوذُباب، ابوعرضه، ابونوابح.

نیک‌سیرت بود. او کنیزکی زیبا به هزار دینار خریده بود، امّا کنیزک به آمیزش با وی تن نمی‌داد. وقتی که اسود از کنیزک خواست تا آرزویش را برزبان آورد، کنیزک آزادی خود را خواست و اسود نیز او را آزاد کرد و هزار دینار هم به او داد. این مرد بعدها به انجمن حمایتی ابواحمد موسوی پیوست که وی را به شام فرستاد و او در همانجا درگذشت. توحیدی می‌افزاید که غارتگران به بین‌السورین واقع در کرخ، و محل اقامت وی، هجوم بردند و به خانه‌اش دستبرد زدند و همه چیز، از طلا و جامه و اثاثیهٔ منزل و از جمله اندوخته‌های تمامی دوران زندگیش رابه یغما بردند. این خشونت مرگ تنها خادمهٔ او را نیز در پی داشت و بدین سان او در عُسرت کامل تنها ماند.

انگیزهٔ پرشور و شرّ رومیان شرقی در دوران حکومت باسیلیوس دوّم معروف به بلغارکُش ([۴۱۴ - ۳۶۵/]۱۰۲۵-۹۷۶) رو به سردی نهاد، چون شورشهای بارداس اسکلروس و بارداس فوکاس در آسیای صغیر و جنگ با بلغارها توجّه باسیلیوس را از جبههٔ شرقی منحرف می‌ساخت. در اثنای این دوره، عضدالدوله مبادرت به انجام دادن مذاکراتی با رومیان شرقی کرد که ابوبکر باقلاّنیِ متکلم نیز در آن مذاکرات شرکت داشت. این مذاکرات بر سر استرداد بارداس اسکلروس (که در اسارت عضدالدوله بود) در برابر آزادی متصرفات رومیان بود.[۲۱۲]

212. M. Canard ," Deux documents arabes sur Bardas Skléros," *Byzance et les musulmans* , pp. 55-69.

فصل دوم

مکاتب، مجالس و انجمنها

گونه‌های خاصّی از همنشینی خودخواسته زمینه‌ساز عمده‌ترین بخش فعالیت فرهنگی در دورهٔ مورد بحث ما بود. گونه‌هایی از این نوع همنشینی که در این فصل به طور مشروح از آنها سخن می‌رود، عبارت‌اند از : مکتب یحیی بن عدی و مجلس ابوسلیمان سجستانی و انجمن اخوان‌الصفاء و مکتب ابوعبدالله بصری و مجلس ابن سعدان وزیر.

مکتبها تشکیلاتی غیررسمی و مشتمل بر گروهی دانشور بود که در محضر درس یک استاد و معمولاً در خانهٔ او گرد هم می‌آمدند. این دانشپژوهان اغلب ازمحلّ مستمری متعلّق به استاد کمک هزینه می‌گرفتند. مکتب متعهد به پیروی از نظام یا گرایش فلسفی معینی نبود و با روش و سیرت معمول دانشورانه پژوهش می‌کرد. مکتب یحیی بن عدی، در متابعت از سرمشق استاد مکتب، بیشتر به کار فلسفی می‌پرداخت، یعنی: استنساخ، ترجمه، و تصحیح متون فلسفی و علمی قدیم. درسهای عرضه شده در مکتب ابن عدی که ظاهراً شاگردان اندکی نیز داشت به ایضاح متون یا بحث از آن دسته مسائل فلسفی محدود بود که ارتباط نزدیکی با مطالعهٔ متون داشت. مکاتب کلامی متفاوت بودند و تعالیم خاصّی راهنمای آنها بود (مثلاً، روایت بصری از گرایش بهشمیه در آیین معتزله) که طرفدارانشان را برضدّ دعاوی رقابت‌آمیز سایر مکاتب به مبارزه می‌کشاند. در دورهٔ

مورد بحث ما اغلب سخنی دربارهٔ برخورد مکاتب فلسفی با یکدیگر شنیده نمی‌شود، با اینکه فلاسفه دربارهٔ بسیاری از مسائل اختلاف داشتند؛ امّا رقابتهای شدید باعث جدایی مکاتب کلامی از یکدیگر شده بود.

مجلس مشتمل بر گروه نسبتاً بسیاری از ملازمان بود و به فرمانروا یا آموزگاری برجسته تعلق داشت و اعضای آن عبارت بودند از یک هستهٔ مرکزی ثابت، مرکّب از معاشران صمیمی و افراد غیراصلی یا بازدیدکنندگان گاه و بیگاه. مجلس فرمانروا متشکل از ملازمان درباری و ـ صاحبمنصبان و معتمدان و ندیمان و سرگرم‌کنندگان و منجمان و دانشوران و شاعران ـ بود که موجبات سرور و شادمانی و فراغت از امور گرانبار مقام و منصب را فراهم می‌آوردند. مجلس به تناوب و به شکل شب‌نشینی تشکیل می‌شد و در آن شعر و موسیقی و میگساری و گفتگو کاری معمول بود. مجلس ابن‌سعدان از جهت تنوّع و زرق‌وبرقش شگفت‌انگیز و فریباست . مجلس او اجتماعی نامتجانس از کارگزاران و دسیسه‌بازان و روشنفکرانی بود که برای وزیر هم اسباب افتخار بودند و هم اسباب زحمت.

در مجلس دانشورانه دربارهٔ بسیاری از موضوعها بحث می‌شد و تشکیل آن بر پایهٔ تعهد همگان به متابعت از حکمت بود. اعضای مجلس سجستانی از مصاحبانی بودند که ازحیث مرتبه به سجستانی نزدیک بودند و همچنین شاگردانی که همطراز او نبودند. ماهیت و اهمیت محفل سجستانی سبب می‌شود که جمع ملازمان او را بیشتر مجلس بنامیم تا مکتب. (در خصوص ابن عدی و سجستانی، طبقه‌بندی‌های مکتب یا مجلس متغیّر است. سجستانی که مجلس داشت درسهای رسمی را نیز تدریس می‌کرد و ابن عدی که مکتب داشت مجلس دانشورانه هم تشکیل می‌داد. چربیدن یکی از این دو بر دیگری است که عنوان مجلس یا مکتب را تعیین می‌کند.) با اینکه مجلس سجستانی از هیچ نظام یا تعلیم مشخّصی طرفداری نمی‌کرد، اعضای آن گرایشها و اندیشه‌های مشخّصی داشتند که عبارت بود از: مرام دوستی و اینکه فلسفه راهی است برای رستگاری و احترام به استاد به منزلهٔ مرشدی روحانی. مجلس فلسفی تا آنجا که مقصود آن رسیدن به رستگاری و آرمانهایی دینی‌مآب و مرام دوستی بود با آن نوع از انجمنهای اخوّتی که انجمن اخوان‌الصفاء مثال بارز آن بود قرابت داشت.

انجمن اخوان‌الصفاء بر مبنای یک مرام اجتماعی و سیاسی و دینی تشکیل شد و به شکلی رسمی سازمان یافت. این انجمن آداب تشرّف و سلسله مراتبی خاصّ خود داشت و انتشار تعالیمی را مقصود داشت که به کمک آنها انقلابی در ساختار سیاسی و

اجتماعی جهان اسلام پدید می‌آمد. این انجمن در عین حال که جنبشی سیاسی بود، جمعیت دینی و انجمن اخوّت هم بود؛ بدین لحاظ، اخوان‌الصفاء را بادادن تغییرات لازم می‌توان با اخوان‌المسلمین امروز مقایسه کرد.

۱. یحیی بن عدی و مکتب او

ابوزکریا یحیی بن عدی بن حمید بن زکریای تکریتی منطقی، مسیحی یعقوبی، در [۲۸۰/]۸۹۳ در شهر تکریت، واقع در کرانهٔ راست دجله و در حدود ۱۶۰ کیلومتری شمال‌بغداد به دنیا آمد.[۱] تکریت،کرسی‌مطران‌شرق از ۶۲۹ میلادی،مرکزی روشنفکرانه بود که در آن مباحثات کلامی و فلسفی در میان مسیحیان و همچنین میان مسیحیان و مسلمانان صورت می‌گرفت. مسعودی می‌گوید که با فیلسوف و اهل جدلی به نام ابوزکریا دنحا در بغداد و در کلیسای خضرای تکریت در ۳۱۳/ ۹۲۵ مناظره کرده است.[۲] متکلّم یعقوبی حبیب ابورائطه که در قرن [سوم/] نهم می‌زیست نیز اهل تکریت بود.[۳]

ابن عدی به بغداد مهاجرت کرد و در آن شهر نزد فیلسوف نسطوری متّی بن یونس و فارابی دانش آموخت. مسعودی در بررسی خود در خصوص انتقال دانش می‌گوید که کسی را نمی‌شناسد که در فلسفه به فارابی متکی باشد، جز یک شخص، و او یکی از مسیحیان بغداد معروف به ابوزکریا بن عدی است. به گفتهٔ او، ابن عدی کار خود را با مطالعهٔ طریقت فلسفی محمد بن زکریای رازی، یعنی تعالیم فیثاغوریان در فلسفهٔ اولیٰ (مابعدالطبیعه) آغاز کرد.[۴] و پس از آنکه متّی بن یونس در گذشت ([۳۲۸/] ۹۴۰) و فارابی قصد پیوستن به ملازمان سیف‌الدوله در حلب را کرد (در [۳۳۰/]۹۴۲)، ابن عدی در میان نسل جدید فیلسوفان مسیحی و مسلمان شخصیتی برجسته شد.

---

1. Brockelmann , *GAL* , I , 228 ; *GALS* , I , 370; Graf , *GCAL*, II , 233-49 ; Meyerhof, *Von Alexandrien nach Baghdad* , pp. 417-18 ; A. Périer , *Yaḥyā ben 'Adī* ; *un philosophe arabe chrétien de Xe siècle* (Paris 1920); Walzer, *Greek into Arabic*, Index , p. 256 ; Peters, *Aristotle and the Arabs*, Index, p. 303.

همچنین رجوع شود به:

G. Endress, *The Works of Yaḥyā Ibn 'Adī ; an Analytical Inventory* (Wiesbaden 1877).

۲. مسعودی، تنبیه، ص ۱۵۵ [/ ترجمهٔ فارسی، ص ۱۴۰ (دنخا)].

3. Graf, *GCAL* , II , 235.

۴. مسعودی، تنبیه، ص ۱۲۲ [/ ترجمهٔ فارسی، ص ۱۱۲] ؛ و همچنین رجوع شود به:

Meyerhof , *Von Alexandrien nach Baghdad* , p. 418, (دربارهٔ این عبارات).

ابن عدی از راه استنساخ کتاب امرار معاش می‌کرد، حرفه‌ای که از پدرش عدی بن حمید آموخته بود. از یادداشتی به قلم ابن عدی آگاه می‌شویم که پدرش از نسخ فلسفی مورد توصیهٔ او نسخه بر می‌داشت.[۵] با اینکه ابن عدی به طبّ نیز علاقه داشت و ابن ابی اصیبعه در تاریخ اطبّای خود نام او را ذکر کرده است، ظاهراً به این حرفه نپرداخته است.[۶] ابن عدی کتابدوستی مشتاق بود و تا حدّ ممکن می‌کوشید که نسخه‌های دستنویس خود مؤلف را به دست آورد. ابن‌ندیم که با وی آشنایی نزدیک داشت او را کتابشناسی قابل اعتماد می‌دانست و نسخهٔ دستنویس ابن عدی از فهرست کتابخانهٔ خودش را مورد استفاده قرار می‌داد. او ابن عدی را امامی در میان همتایانش و یگانهٔ زمان خود توصیف می‌کند.[۷] ابن ندیم چند حکایت نیز نقل می‌کند که جستجوی وسیع، و بی‌ثمر ابن عدی، برای نسخ خطی و استنساخ دقیق وی را نشان می‌دهد. او می‌نویسد که ابن عدی به وی گفت که وقتی شرحهای اسکندر افرودیسی بر *الطبیعه* و *آنالوطیقای* دوم را در میان کتابهای ماترک ابراهیم بن عبدالله ناقد نصرانی یافته است؛ امّا برای آن کتابها ۱۲۰ دینار از او خواسته‌اند.[۸] و در همان حال که او می‌کوشید تا این مبلغ را فراهم کند، وارثان، این کتابها را که شامل آن شرحها نیز بود به مبلغ ۳۰۰۰ دینار به یک خراسانی فروختند. ابن عدی همچنین پشیمان بود که چرا برای خریدن نسخه‌هایی از کتابهای *سوفسطیقا* و *ریطوریقا* و *بوطیقا* به ترجمهٔ اسحاق بن حُنین فقط ۵۰ دینار به ابراهیم بن عبدالله پیشنهاد کرده بود، زیرا او از فروش کتابها به این مبلغ امتناع ورزید و این کتابها را پس از مرگ او سوزاندند. ابن‌ندیم همچنین نقل می‌کند که وقتی در **سوق‌الوراقین** ابن عدی را به سبب استنساخ بیش از حدّ از کتابها نکوهش کرد. ابن عدی پاسخ داد که پشتکار او چندان تعجّبی ندارد، زیرا او در گذشته دو مرتبه تفسیر قرآن

---

5. Walzer, " The Arabic Translations of Aristotle," *Greek into Arabic*, p. 77.

۶. ابن ابی اصیبعه، *طبقات الاطباء*، ج ۱، ص ۳۲۵؛ همچنین:
Sezgin, *GAS*, III (Medizin, etc.), 303-04 (cf. *GAS*, V [Mathematik], 309) ; Walzer, *ibid.*; A. Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern*, p. 55 , n. 1(on pp. 55-56) ; Meyerhof, p. 417.

۷. ابن ندیم، *فهرست*، ص ۲۶۴/ 631 .

۸. ابراهیم بن عبدالله نصرانی را ابن ندیم در زمرهٔ مترجمان آثار ارسطو به زبان عربی ذکر می‌کند (*فهرست*، ص ۲۴۴/ 588). ابن ندیم از ترجمه‌های ابراهیم بن عبدالله از کتاب هشتم *طوبیقا* (ص ۲۴۹، س ۱۶/ 600) و *ریطوریقا* (ص ۲۵۰، س ۲/ 601) یاد می‌کند. ترجمهٔ او از کتاب هشتم *طوبیقا* را عبدالرحمان بدوی با عنوان *منطق‌ارسطو* (قاهره ۵۲ ـ ۱۹۴۸)، ج ۳، ص۷۳۳ ـ ۶۹۹، منتشر کرده است؛ رجوع شود به:
Peters, *Aristotle and the Arabs* , pp. 22,66.

طبری را برای امرای محلّی (ملوک‌الاطراف) و همچنین کتابهایی بی‌شمار از متکلمان را استنساخ کرده و روز و شب زحمت می‌کشیده و روزانه در حدود ۱۰۰ برگ استنساخ می‌کرده است.

ابن عدی در ۲۱ ذیقعدهٔ ۳۶۳/ ۱۳ اوت ۹۷۴ در ۸۱ سالگی درگذشت و در کلیسای مارتومای قطیعةالرقیق، در شمال غربی بغداد، به خاک سپرده شد.او در وصیت‌نامهٔ خود تقاضا کرد که شاگردش، ابن زُرعه،ترتیبی دهد که یادبود زیر بر لوح مقبره‌اش حکّ شود:

[رب میت قد صار بالعلم حیاً و مبقی قد مات جهلاً و عیاً
فاقتنوا العلم کی تنالوا خلوداً لا تعدوا الحیاة فی‌الجهل شیأً]

به دانش مرده زندگی گیرد / و نادانی و سستی زنده را بمیراند؛
دانش اندوزید تا جاودانه شوید / چراکه زندگی توأم با نادانی هیچ است.[۹]

یحیی بن عدی مانند سَلَف خود، یحیی‌نحوی (جان فیلوپونوس) که غالباً با اواشتباه گرفته شده، هم فیلسوف و هم defensor fidei («مدافع ایمان») بود.[۱۰] ارزیابی پیشگامانهٔ اوگوست پریه دربارهٔ رویکرد فلسفی ابن عدی، با توجّه به آن دسته آثار فلسفی او که متعاقباً به صورت نسخه‌های خطی به دست آمد، نیازمند تجدید نظر اساسی است. (پریه با استفاده از مجموعه‌های متعدّد نوشته‌های کلامی ابن عدی، محفوظ در کتابخانه‌های پاریس و واتیکان، تحقیق می‌کرد و آثار فلسفی او را مفقود می‌شمرد.)[۱۱] با

---

۹. ابن ابی اصیبعه، *طبقات‌الاطباء*، ج ۱، ص ۲۳۵ ؛ پریه ، ص 65 ؛ همچنین رجوع شود به: سیریل حدّاد، عیسی‌بن زُرعه (بیروت ۱۹۷۱)، ص 33-32. پریه این ابیات را به ابن زرعه و حداد به ابن عدی نسبت می‌دهد. متن فقط گویای این است که ابن عدی تقاضا کرد که ابن زُرعه آن ابیات را بر سنگ مزارش حک کند. همچنین رجوع شود به:

Endress, *Works* , p. 125.

۱۰. ابن میمون در عباراتی مشهور در *دلالة الحائرین* (ج ۱، ص ۷۱) ظاهراً یحیی نحوی (یوحنا فیلوپونوس) و یحیی بن عدی را با هم اشتباه گرفته است؛ رجوع شود به: ولفسن، *فلسفهٔ علم کلام*، [ترجمهٔ فارسی، ص ۵۹ ـ ۵۷/] ص 55-53. همچنین:

S. Pines , *Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem Kalām and to Jewish Thought,* in *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities,* 5,4, (Jerusalem 1973) , p. 1.

11. Périer , p. 67 ;

و رجوع شود به فهرست آثار (< ابن‌القفطی) در ص 77-72. پریه می‌گوید که پس از بلاهای نازل شده بر کتابخانه‌های بغداد، از آثار فلسفی چیزی بر جای نماند. امّا بسیاری از آثار فلسفی (ظاهراً مفقود) ابن‌عدی ←

این همه، فهم او از نسبت میان کلام و فلسفه در تفکّر ابن عدی درست بود. بر خلاف گئورگ گراف که توجّه و علاقهٔ ابن عدی به مسائل فلسفی را فرع بر مطالب کلامی ارزیابی کرده بود و گفته بود که ابن عدی فلسفه را ancilla theologiae («کنیزک علم کلام») می‌شمرد، پریه تصویری واقعیتر از ابن عدی ترسیم کرد و او را فیلسوفی par gout («از روی ذوق») و متکلّمی par devoir («از روی وظیفه») خواند.[۱۲] او حتی در رسائل کلامی خود (به ادّعای پریه) در وهلهٔ اول و بیش از هر چیز فیلسوف بود. ابن عدی، در موافقت با فلسفهٔ دین فارابی که براساس آن مضامین دینی رموزی از حقایق فلسفی‌اند، از تصورات کلامی به منزلهٔ تمثّلاتی از مفاهیم فلسفی بحث می‌کرد. محض نمونه، او اقانیم تثلیث را تمثّلاتی رمزی از مفاهیم ارسطویی تأویل می‌کند: پدر، رمزی ازعقل؛ پسر، رمزی از عاقل؛ و روح‌القدس رمزی از معقول است.[۱۳]

با این همه، می‌توانیم گفتهٔ گراف را مبنی بر اینکه ابن عدی بنیانگذار فلسفهٔ مَدْرسیِ مسیحی شرقی بود به‌راحتی بپذیریم. نفوذ ابن عدی پس از دوران خودش به مجالس قبطیان معتقد به طبیعت واحد (مونوفیزیت) مصر در قرنهای [هفتم وهشتم /] سیزدهم و چهاردهم، محض نمونه، مجالس ابواسحاق عسال و ابوشاکر بُطرس راهب و ابوالبرکات نیز گسترش یافت.

توحیدی و مؤلف *صوان‌الحکمة* هیچ کدام اطلاعات زندگینامه‌ای بویژه ارزشمندی به دست نمی‌دهند، هر چند برخی از خصایص شخصی ابن عدی را وصف می کنند.

→

حفظ شده است. دو نسخهٔ خطّی تهران دارای ارزشی ویژه است: نسخهٔ خطی مجلس، طباطبایی ۱۳۷۶ و نسخهٔ خطی دانشگاه تهران ۴۹۰۱.برخی رسالات او منتشر شده است؛ محض نمونه، شرح او دربارهٔ «الف صغرا»ی ارسطو، *مقالة الالف الصغری* (= *مابعدالطبیعه*، *alpha elatton*) به انضمام ترجمهٔ فارسی آن به قلم س. م. مشکوة (تهران ۱۳۴۶) انتشار یافته است؛ همچنین رجوع شود به:

S. Pines and M. Schwarz, "Yaḥyā ibn 'Adī's Refutation of the Doctrine of Acquisition (*Iktisāb*); Edition, Translation and Notes on some of his other Treatises," in M. J. Kister, S. Pines, and S. Shaked (ed.), *Studia Orientalia Memoriae, D. H. Baneth Dedicata* (Jerusalem 1979), pp. 49-94.

رجوع شود به:

Endress, *Works*, pp. 25-98.

12. Périer, p. 82; G. Graf, *Die Philosophie und Gotteslehere des Jahja ibn 'Adī späterer Autoren* (Münster i.W 1910) p. 8.

۱۳. رجوع شود به رسالات راجع‌به تثلیث که پریه منتشر کرده است:

Périer, *Petits traités apologétiques de Yaḥyā ben 'Adī* (Paris 1920).

ابوحیان در مقایسهٔ ابن عدی با دیگر «اصحاب» ابن سعدان وزیر (*امتاع*، ج ۱، ص ۳۷) او را شیخی ملایم‌طبع، تا سرحدّ کمرویی، وصف می‌کند. آن گاه، بی‌مداهنه دربارهٔ ترجمه‌های ابن عدی نظر می‌دهد. او می‌گوید که سبک ابن عدی ضعیف بود. (سبک ابن عدی، با قضاوت از روی ترجمه‌ها و رسالاتش، در مقایسه با نثر آراستهٔ توحیدی و دیگر نثرنویسان آن عصر، سلاست کمتری دارد؛ بویژه آنکه ترجمه‌هایش گاهی مغلق است.) توحیدی می‌گوید که بیشتر این «جماعت» در مجلس ابن عدی مقامی والا داشتند و مجلس او رونق داشت. ابوحیان در تحصیل الهیات (مابعدالطبیعه) نیز برای ابن عدی مرتبه‌ای پایین قایل است و ادّعا می‌کند که الهیات او را گیج و گمراه کرد و او از آن هیچ نفهمید. (مبنای این ادّعای توحیدی روشن نیست.) در جایی دیگر (*امتاع*، ج ۲، ص ۳۸)، در اظهار نظر دربارهٔ نگرش ابن عدی و اصحابش نسبت به کیمیا، ابوحیان به او نسبت حدّ اعلای ساده لوحی می‌دهد. او می‌گوید که یحیی بن عدی (استاد این جماعت) انگشتری نقره‌ای به انگشت داشت که معتقد بود نقرهٔ آن را یک کیمیاگر در حضور خود او ساخته است. اصحاب او، ابن زُرعه و ابن خمّار، متقاعد شده بودند که آن کیمیاگر ابن عدی را فریب داده است.

مادهٔ راجع به یحیی بن عدی در *صوان‌الحکمة* (ص ۲۸-۳۲۷) بیش از آنچه در مقابسهٔ ۱۳ *مقابسات* توحیدی آمده است چیزی به دست نمی‌دهد، مگر عبارتی که در آن ابن عدی دانش‌آموخته‌ای راسخ در فلسفه وصف می‌شود. اما مختصر *صوان الحکمة* و نیز *تتمة صوان‌الحکمة*، به قلم ابوالحسن بیهقی، و *روضة‌الافراح*، به قلم شهرزوری، مشتمل بر اقوالی است که به احتمال بسیار از روایت قدیمتر *صوان الحکمة* اقتباس شده است. در مادهٔ راجع به ابن عدی در *تتمة‌صوان‌الحکمة* او یکی از برجسته‌ترین شاگردان فارابی وصف می‌شود که کتابهایی فراوان، از جمله شرحهایی بر ارسطو، نوشت. ابوالحسن بیهقی از تلخیص آثار فارابی به دست ابن عدی نیز یاد می‌کند. (متأسفانه از این آثار نام برده نمی‌شود.) شهرزوری نیز تا همین مقدار از *تتمة‌صوان‌الحکمة* استنساخ کرده است.[۱۴]

در *مختصرصوان‌الحکمة* (برگ ۵۷ ب) دو گفتهٔ منسوب به ابن عدی حفظ شده‌است:

۱) «جز دو[نوع] انسان نمی‌بینید: یکی که خود بازدارندهٔ خویش است و بخت نیک او را برمی‌کشد و یکی که خود برکشندهٔ خویش است و تقدیر بازدارندهٔ اوست.»

---

۱۴. بیهقی، *تتمة صوان الحکمة*، تصحیح م. شفیع (لاهور ۱۹۳۵)، شمارهٔ ۴۸، ص ۹۰؛ شهرزوری، *روضة‌الافراح*، نسخهٔ خطی راغب پاشا ۹۹۰، برگهای ۲۲۷ الف ـ ۲۲۶ ب.

۲) «به آنچه هستی به اختیار رضا باش وگرنه عاقبت به ناگزیر باید رضا شوی.»

در *تتمهٔ صوان الحکمة* سه گفته به مقدمهٔ کوتاه آن افزوده می‌شود:

۱) «خردمند اگر در مصاحبت با خردمندان دشوار بزید شادتر از آن است که در کنار گولان به آسودگی سرکند.»

۲) «خردمند به هنگام ناهمواری سرازیری، فریب سربالایی آسان را نخواهد خورد.»

۳) «آن که حق را از باطل تمیز نمی‌دهد، حق را نمی‌شناسد.»

شهرزوری در پایان می‌گوید که ابن عدی مردی بزرگ و در تحصیل کوشا بود و روز و شب آرام نمی‌گرفت؛ او در بغداد زیست و در همانجا نیز بدرود حیات گفت.

یحیی بن عدی یکی از نمایندگان اصلی گرایش انسان‌گرایی فلسفی در عصر رنسانس اسلامی بود. علایق انسان‌گرایانهٔ او در کار دانشورانهٔ نقد متون (استنساخ، ترجمه، تصحیح و تحشیه)، در ارج نهادن به عقل به منزلهٔ دارایی جهانشمول نوع بشر و در طرفداری از انساندوستی به منزلهٔ یک اصل موضوعهٔ اخلاقی جلوه‌گر شد؛ نظری به تحقیقات ابن عدی در خصوص متون، ما را از علایق و دانش فلسفهٔ قدیم و شیوهٔ کار [modus operandi] فلسفی او و مکتبش آگاه می‌سازد.

نسخهٔ عربی *Organon* [= *ارغنون*] ارسطو نشان می‌دهد که ابن عدی و اصحابش چگونه متون فلسفی قدیم را تصحیح می‌کردند. مندرجات آخرین برگ ترجمهٔ *قاطیغوریاس* بازگو می‌کند که حسن بن سُوار، مصحّح این متن، آن را بر اساس نسخهٔ دستنویس ابن عدی تصحیح کرد که آن نیز با دستنویس اصلی مترجم کتاب، اسحاق بن حُنین، مقابله شده بود. نسخهٔ ابن سوار نیز با نسخهٔ دستنویس ابن زُرعه مقابله شد که او نیز نسخهٔ خود را از روی دستنویس ابن عدی استنساخ کرده بود. نسخهٔ دستنویس ابن سُوار نیز با نسخهٔ دستنویس ابن زُرعه مطابقت داشت.[15] دقّت اعمال شده در این کار دشوار توأم با عشق را در استنساخ امین ابن عدی از املای نسخهٔ دستنویس اسحاق بن حُنین می‌توان مشاهده کرد. ابن عدی، با وجود این امانتداری، نسخه‌برداری زبون نبود و به هنگام ضرورت ترجمه‌های قدیمتر را تصحیح و تحبیر نیز می‌کرد.[16]

---

15. Kh. Georr (ed. and trans.) , *Les Catégories d' Aristote dans leurs versions syro-arabes* (Beirut 1948) , p. 358.

دربارهٔ مقابلهٔ نُسَخ خطی، با اشاره به «سنّت مکتب یونانی ـ عربی» و سبک حُنین بن اسحاق، رجوع شود به: F. Rosenthal, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship* (Rome 1947), pp. 26 f.

16. Walzer ," The Arabic Translations of Aristotle ," *Greek into Arabic*, p. 70.

به طوری که از متن عربی موجود *ارغنون* ارسطو و گزارشهای ابن‌ندیم مستفاد می‌شود، این کتاب به طور کامل در مکتب ابن عدی تدریس می‌شده است. ابن عدی شرحی بر *قاطیغوریاس* نوشت که تا اندازه‌ای مبتنی بر شرح سیمپلیکیوس بود. او در نوشتن حواشی به *آنالوطیقای دوّم* از شرح آموزگارش، متّی‌بن‌یونس، استفاده کرد. او ترجمهٔ سریانی اسحاق بن حنین از *طوبیقای* ارسطو و نیز شرحهای اسکندر افرودیسی و آمونیوس بر قسمتهایی از این رساله را به عربی ترجمه کرد و خود شرحی بر آن افزود، به طوری که تمامی اثر بالغ بر ۱۰۰۰ برگ شد. او *سوفسطیقا* را از روی نسخهٔ سُریانی تیوفیلی (اهل اورفا) و *بوطیقا* را نیز از سُریانی ترجمه کرد (یا در ترجمهٔ قدیمتری از متّی بن یونس تجدید نظر کرد).[۱۷]

متن عربی *Physica* [= *الطبیعه*] نسخه‌ای است به تصحیح شاگرد ابن عدی، ابن سمح.[۱۸] ابن عدی از نسخهٔ دستنویس ترجمهٔ اسحاق بن حُنین استفاده کرده بود که با متن یونانی و ترجمهٔ سریانی نیز مقابله شده بود. ابن سمح نسخهٔ خود از ترجمهٔ اسحاق را مبنای تصحیح قرار داد و موارد اختلاف با نسخهٔ ابن عدی را در حاشیه نوشت. این متن که عاقبت پس از روزگار ابن سمح (به دست ابوالحسین بصری) تصحیح و تحریر شد، شرحهای متّی بن یونس و یحیی بن عدی و ابن سمح و شارحان یونانی، یحیی نحوی و اسکندر و ثامسطیوس را نیز در برداشت. بدین ترتیب، این کتاب گواهی ارزشمندی است بر تدریس *الطبیعه* (*سماع طبیعی*) در مکتب ابن عدی.

ترجمهٔ عربی متّی از شرح الیمپیودروس [= امقیدروس] بر *کوْن و فساد* را یحیی بن عدی در حین تدریس تصحیح کرد؛ این تصحیحات شامل تحبیر سبک و تنقیح مصطلحات بود. ابن عدی همچنین شرح اسکندر بر *آثار عُلْوی*، کتابهای «مو» و «آلفای صغرای» *مابعدالطبیعه* و *مابعدالطبیعهٔ* ثاوفرسطس را ترجمه کرد. او نسخه‌ای سریانی از *اخلاق نیکوماخوسی* به خطّ اسحاق بن حنین نیز در تملّک داشت.[۱۹] با اینکه مطالعهٔ

---

۱۷. بدوی، *منطق ارسطو*، ج ۳-۱: همچنین:

F. E. Peters , *Aristotles Arabus* (Leiden 1968), pp. 7 , 20 , 23 , 28.

برای شرحی کامل، رجوع شود به:

Endress , *Works* , pp. 25-28 , 32-34.

۱۸. عبدالرحمان بدوی (مصحّح)، *ارسطوطالیس: الطبیعه* (قاهره ۶۵-۱۹۶۴). همچنین:

Peters , pp. 30-31 ; Endress , pp. 35-38.

19. Peters , pp. 37 , 39 , 49 ; Endress , pp. 28-30.

نوشته‌های افلاطون کمتر از آثار ارسطو در مکتب ابن عدی رواج داشت، از مطالعهٔ آنها نیز غفلت نمی‌شد. ابن عدی *نوامیس* را به عربی ترجمه کرد (چنانکه حنین بن اسحاق پیش از او چنین کرده بود) و ترجمه‌ای از *تیمائوس* را تصحیح کرد. آگاهی او از محاورات افلاطونی چنان بود که ابن ندیم در خصوص آنها با وی مشورت می‌کرد.[۲۰]

ابن عدی در رساله‌ای مختصر در باب منطق و صرف و نحو از ادعای فلاسفه مبنی بر آنکه عقل دارایی جهانشمول نوع بشر و معیار حقیقت است به دفاع برخاست. مسألهٔ محاسن نسبی منطق و صرف و نحو در نیمهٔ دوم قرن [چهارم /] دهم به صورت موضوعی مشهور درآمد. ابن عدی به نحوی قابل فهم در طرف فلاسفه (فارابی و متّی بن یونس) بود که منطق را جهانشمول‌تر از صرف و نحو می‌دانستند و به سبب آنکه ابزاری برای اثبات صدق بود برایش مزیّتی بیشتر قایل بودند. منزلت تازه به دست آمدهٔ فلاسفه و استحکام داعیهٔ آنها در خصوص داشتن تنها میزان استدلال بشری در معرض خطر بود. در اینجا به یاد تنازع (اروپایی) صناعات هفتگانه در قرون وسطی می‌افتیم، بویژه معارضه میان مدافعان مطالعات ادبی و صرف و نحوی و مدافعان منطق و علوم طبیعی. در محیط اسلامی، تنازع میان بیگانه و خودی، علوم اوایل و علوم عربی، بُعد دیگری به این رویارویی می‌افزود.

مسألهٔ محاسن نسبی صرف و نحو و منطق در مناسبتی پرآوازه میان فیلسوف متّی بن یونس و لغوی فاضل ابوسعید سیرافی در ۳۲۰/ ۹۳۲ در حضور ابن فرات وزیر به مناظره گذاشته شد.[۲۱] شرحی از این مناظره را ابوحیان توحیدی در «هشتمین شب»

---

۲۰. ابن‌ندیم، فهرست ، ص ۲۴۶/ 593 ؛ Endress ، ص 25.

۲۱. رجوع شود به تحقیق اولیهٔ مارگولیوث:

D. S. Margoliouth ," The Discussion between Abū Bishr Mattā and Abū Sa'īd al-Sīrāfī on the Merits of Logic and Grammar , " *JRAS* (1905) : 79-129 ;

و بررسی منابع پاول کراوس:

P. Kraus , *Jābir ibn Ḥayyān* ; *contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam* (Cairo 1942-43) , II , 250 and 251 , note 2 .

همچنین رجوع شود به تحقیق جامع محسن مهدی دربارهٔ این مناظره:

M. Mahdi, " Language and Logic in Classical Islam," in G. E. von Grunebaum (ed.) , *Logic in Classical Islamic Culture* (Wiesbaden 1970) , pp. 50-83.

این مناظره را سیوطی نقل کرده است (*صون المنطق*، تصحیح س.ع. عبدالرازق (قاهره ۱۹۷۰)، ص ۱۹۰ به ←

الامتاع و المؤانسة (ج ۱، ص ۲۸ ـ ۱۰۸)، به طوری که سیرافی و علی بن عیسی رُمّانی نحوی برای او روایت کردند، آورده است. (هیچ روایتی از جانب طرفداران متّی به دست ما نرسیده است.) در روایت توحیدی، نتیجهٔ این مناظره پیروزی قاطع صرف و نحو بر منطق بود. سیرافی باکلام بلیغ خود مدافعان سنّت فلسفی را به تحدّی می‌طلبید، زیرا او پرسشهایی جدّی را در خصوص ادّعای فلاسفه مبنی بر فراهم آوردن قانون جهانشمول استدلال صحیح مطرح می‌کرد.

نظرهای عمدهٔ متّی بن یونس را می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱) منطق معیاری برای استدلال صحیح و سخن صواب است. متّی مدلّل می‌ساخت که «تشخیص حق از باطل، راست از دروغ، خوب از بد، برهان از سفسطه و شکّ از یقین، جز از طریق تسلّط بر منطق ممکن نیست» (*امتاع*، ج ۱، ص ۱۰۸ / مهدی، ص 62)؛ او در مطلع کلام خود به معاینه در می‌یابد که منطق «آلت / ارگانون «کلام / لوگوس» است که به کمک آن «کلام» درست از نادرست و «معنا» ی صحیح از ناصحیح شناخته می‌شود: مانند میزان که با آن اضافه وزن را از کاهش وزن و کفه‌ای را که بالا می‌رود از آنکه پایین می‌آید تشخیص می‌دهیم» (*امتاع*، ج ۱، ص ۱۰۹ / مهدی، ص 64).[۲۲]

→

بعد. دربارهٔ صرف و نحو و منطق، همچنین رجوع شود به:

R. Arnaldez , *Grammaire et théologie chez ibn Ḥazm de Cordoue* (Paris 1950) , pp . 101-248.

و رجوع شود به: .F. W. Zimmermann , p. xlif., cxviiif., and cxxiif

۲۲. تعریف (ارسطویی) منطق به ابزار در فلسفهٔ اسلامی معمول است. گاهی به آن وسیلهٔ تمییز خیر و شرّ نیز می‌گویند. محض نمونه، رجوع شود به گفتار ابن عدی («صناعتی آلی که با آن میان حق و باطل در علوم نظری ومیان خیر وشرّ در علوم عملی تمایز گذاشته می‌شود») با عنوان «در باب چهار سؤال علمی»، ترجمهٔ:

N. Rescher and F. Shehadi , *JHI* , 25(1964): 574.

و *مقابسات*، مقابسهٔ ۹۱، ص ۳۶۶ («صناعتی آلی که با آن میان صدق و کذب در گفتار، حق و باطل در اعتقادات و خیر و شرّ در احوال تمایز گذاشته می‌شود»)؛ عامری، *الإعلام بمناقب الاسلام*، ص ۹۰ [ترجمهٔ فارسی، ص ۷۰-۶۹/] ترجمهٔ انگلیسی، روزنتال، *Classical Heritage*، ص 69؛ ابوالفرج بن‌طیّب در مقدمه‌ای بر شرحش از *قاطیغوریاس*، نسخهٔ خطّی کتابخانهٔ مصر، حکمة ا م، برگ ۶ ب (با لطف فرانتس روزنتال) («آلتی که میان صدق و کذب، و میان خیر و شرّ تمایز می‌گذارد»)؛ و ابن هندو، *ملتقطات من‌الرسالة المشوّقة*، نسخهٔ خطی رامپور ۲۸۴۵، برگ ۱۵۷ («صناعتی که با آن صدق از کذب در علوم، و خیر از شرّ در اعمال تمییز داده می‌شود.»). همچنین رجوع شود به: *رسائل اخوان الصفاء*، ج ۱، رسالهٔ ۱۰ (ج ۱، ص ←

۲) منطق تحقیقی است در «اغراض معقول و معانی مدْرَک» که برای تمام انسانها و ملّتها یکسان‌است. او به عنوان مثال ۸=۴+۴ را ذکر می‌کند (*امتاع*، ج ۱، ص ۱۱۱/ مهدی، ص 65).[۲۳]

۳) در ترجمه، تصورات و معنا و حقیقت حفظ می‌شود (*امتاع*، ج ۱، ص ۱۱۱/ مهدی، ص 66).

۴) یونانیان در فراگیری حکمت و نشر علوم و فنون از حیث هوشی بر دیگر ملّتها برتری دارند. اقوام و ملل از حیث هوش «فطرتاً» نابرابرند. امّا این نابرابری را می‌توان با تعلیم از میان برداشت (*امتاع*، ج ۱، ص ۱۴-۱۱۲/ مهدی، ص 70-67).

→

۳۹۴) و ج ۱، رسالهٔ ۱۳ (ج ۱، ص ۴۲۷). به گفتهٔ ارسطو، تفکّر (دیانویا) یا نفس مفکّره (دیانوئتیکه پسوخه) حق را از باطل و خیر را از شرّ متمایز می‌کند (*دربارهٔ نفس* ۴۳۱ الف ۱۷-۱۴؛ *مابعدالطبیعه* ۱۰۲۷ پ ۲۷-۲۵). با چنین تصوری، منطق معیار حق، خیر و زیبایی است و نه فقط آلتی برای تعیین صحّت. در این تعاریف، منطق به طور کلّی آلت، مقیاس یا میزان نامیده می‌شود. متی بن یونس، در متن حاضر، منطق را میزان نامیده است. رجوع شود به:

T. Z. Frank , *Al-Kendī's Book of Definitions* (Yale University Dissertation , 1975) , p. 13 , note 25;

فرانک در بارهٔ تصوّر میزان از سکستوس امپیریکوس، *Against the Logicians*، ج ۱، ص ۳۶، نقل قول می‌کند. همچنین رجوع شود به: قدامة (منحول) بن‌جعفر، *نقدالنثر*، تصحیح ط. حسین و ع. عبّادی (۱۹۴۰/۱۳۵۹)، ص ۲۳، آنجا که منطق به رکن و میزانی برای عقل تشبیه شده، شبیه پرگاری که برای رسم دایره و خط‌کشی که برای رسم خط ضروری است. همچنین رجوع شود به:

Zimmermann , *Alfarabi's Commentary* , pp. xxi, cxxiii.

۲۳. فارابی این نظر را که منطق دارایی تمامی ابنای بشر و صرف و نحو مختص به زبان ملّتی خاص است، در *احصاء العلوم*، ص ۳۳، و نیز در *التوطئة فی‌المنطق* بیان می‌کند:

al Tawti'a Fi l-manṭiq , ed. M. Turker , *Revue de la Faculté de Langues, d'Histoire et de Géographie de l'Université d' Ankara*, 16 (1958): 187= D. M. Dunlop ," Al- Fārābī's Introductory *Risālah* on Logic, " *IQ* , 3 (1956-57):228.

این عقیده را متّی بن یونس، و همچنین یحیی بن عدی، در مناظرهٔ خود با سیرافی اظهار کرده‌اند (رجوع شود به: فروتر). قرابت صرف و نحو با سخن، و قرابت منطق با معنا (بندبعد) به این نظریه مربوط است. راجع به نظر فارابی دربارهٔ نسبت میان منطق و صرف و نحو نیز رجوع شود به آثار دیگری، از جمله، *کتاب الحروف*، تصحیح محسن مهدی (بیروت ۱۹۶۹)، مقدمه، ص ۴۹ -۴۴؛ متن، ص ۸۰، ۱۲- ۱۱۱، ۱۳۷، ۱۴۲، ۱۴۶؛ و *کتاب الالفاظ المستعمله فی‌المنطق*، تصحیح محسن مهدی (بیروت ۱۹۶۸)، ص ۴۳، ۱۰۷. مقایسه شود با ارسطو (*دربارهٔ عقل* ۱۶ الف ۷-۴)، آنجا که گفته است که در حالی که کلمات ملفوظ برای ملل گوناگون متفاوت است، اندیشه‌ها واشیاءِ مابازای آنها مشابه (homoiomata) و برای همگان یکسان است.

۵) معنا را می‌توان از لفظ جدا کرد. منطق دربارهٔ معنا پژوهش می‌کند و صرف و نحو از لفظ سخن می‌گوید. متّی در شرح نسبت موجود میان منطق و صرف و نحو می‌گوید: «این صرف و نحوست و من صرف و نحو نخوانده‌ام: زیرا منطقی نیازی به آن ندارد، و حال آنکه نحوی سخت نیازمند منطق است. زیرا منطق دربارهٔ معنا پژوهش می‌کند و حال آنکه صرف و نحو از لفظ سخن می‌گوید. بنابراین اگر منطقی با لفظ سروکار یابد، تصادف محض است. همین طور تصادف محض است، اگر نحوی با معنا سروکار یابد. و معنا از لفظ شریفتر و لفظ از معنا وضیعتر است» (*امتاع*، ج ۱، ص ۱۱۴/ مهدی، ص 71).[۲۴]

---

۲۴. دوگانگی صورت و محتوا بر مبنای مغایرت میان لفظ و معناست. در ترجمه‌های عربی آثار ارسطو، «لفظ» در ترجمهٔ legomenon و phasis آمده است؛ محض نمونه، رجوع شود به ترجمه‌های: *قاطیغوریاس* ۱۹ـ۱۶ الف و *فی‌العقل* ۱۶ ب ۲۷؛ همچنین رجوع شود به:

A. M. Goichon , *Vocabulaires Comparés d'Aristote et d' Ibn Sīnā* (Paris 1939) , p. 32 (654).

«معنا» نیز در ترجمهٔ noēma آمده است؛ محض نمونه، رجوع شود به: *فی‌العقل* ۱۶ الف ۱۴ـ ۱۰ (Goichon، ص 22 [469]). در نشانه‌شناسی رواقی، واژه‌های معادل آن عبارت‌اند از sēmainon و sēmainomenon (یا lekton) ؛ رجوع شود به:

I. M. Bocheński , *Ancient Formal Logic* (Amsterdam 1963), pp. 83-84 ; B. Mates, *Stoic Logic* (Berkeley 1961) , pp. 9-11.

میتس (ص 9 و 10) متذکّر می‌شود که در اواخر عهد باستان میان منطق ارسطویی و منطق رواقی خَلط بسیاری وجود داشت. همچنین رجوع شود به [ی. فان اس، «ساختِ منطقی‌علم کلام اسلامی»، در *تحقیقات اسلامی*، ۲ ـ ۱ (۶۶ـ۱۳۶۵)، ترجمهٔ احمد آرام، ص ۵۲]:

J. van Ess ," The Logical Structure of Islamic Theology," in *Logic in Classical Culture*, p. 33,

بویژه یادداشت ۸۴، که در آنجا معادل «معنا» / noēmata (ارسطو) و lekta (رواقیان) ذکر می‌شود. بحثی طولانی دربارهٔ «لفظ» و «معنا» را در *کتاب الحروف* فارابی، ص ۱۳۴ به بعد، می‌توان یافت. راجع به دوگانگی صورت و محتوا نیز رجوع شود به:

J. Lecerf ," La transcendance du langue de l'antiquité à nos jours en passant le monde arabe médiéval ," *SI* , 12(1960): 5-27;

و دربارهٔ دوگانگی صورت و محتوا در نظریهٔ ادبی عرب، رجوع شود به:

W. Heinrichs , *Arabische Dichtung und griechische Poetik* (Beirut 1969), chapter 4 (" Inhalt und Form").

در شعر، «معنا» به مفهوم «تصوّر» و مغایر با «لفظ » یا «اسم» است. و لذا تعجبی ندارد که ادیبی همچون جاحظ «لفظ» را ترجیح می‌دهد، زیرا «معنا» برای همهٔ انسانها قابل حصول است و حال آنکه انشا هنر محسوب می‌شود (*کتاب الحیوان*، ج ۳، ص ۳۲ـ۱۳۱؛ Heinrichs ، ص 71-70). همچنین رجوع شود به: ←

ایرادهای عمدهٔ سیرافی به متّی چنین است: با استفاده از صرف و نحو سخن درست از نادرست تمییز داده می‌شود، یعنی صرف و نحو زبانی خاص ـ به طور کلّی سخن صحیح وجود ندارد ـ و معنای صحیح به کمک عقل تشخیص داده می‌شود (*امتاع*، ج ۱، ص ۱۰۹/ مهدی، ص 64). منطق را یک یونانی (ارسطو) بر طبق زبان یونانیها و استفادهٔ مرسوم آنها وضع کرد. چرا ترکان و هندیان و ایرانیان یا عربان باید یک یونانی را داور و حَکَم قرار دهند؟ (*امتاع*، ج ۱، ص ۱۱۰/ مهدی، ص 65). اکتساب «اغراض معقول و معانی مدْرَک» فقط با استفاده از زبانی خاص ممکن است. زبان یونانی قانون کلّی استدلال نیست (*امتاع*، ج ۱، ص ۱۱۱/ مهدی، ص 66-65). انتقال معانی از زبانی به زبانی دیگر ممکن نیست و معانی مقیّد به الفاظ‌اند (*امتاع*، ج ۱، ص ۱۱۲/ مهدی، ص 67-66). تحصیل علوم و فنون برای همهٔ افراد عاقل یکسان است و همهٔ ملّتها بالقّوه در عقل مساوی‌اند (*امتاع*، ج ۱، ص ۱۱۲/ مهدی، ص 69-67). منطق یک جنبه از زبان است. هم منطق و هم صرف و نحو از الفاظ سخن می‌گویند. منطق دستور صحیح زبان است. بدین ترتیب، از آنجا که منطق «منطق زبان» دانسته می‌شود، یک «منطق عربی» و یک «منطق یونانی» وجود دارد (مهدی، ص 73). امّا احتمال وجود منطق جهانشمول بیش از نحو جهانشمول یا زبان جهانشمول نیست.[۲۵]

→

جرجانی، *اسرار البلاغة*، تصحیح ریتر (استانبول ۱۹۵۴)، مقدمه، ص ۵، ۷، ۸؛ متن، ص ۶ـ ۵. و رجوع شود به:

Zimmermann, *Alfarabi's Commentary* , pp. xliii , cxvii , 10.

۲۵. مقایسه شود با: مهدی، ص 59-58 که نظر سیرافی را بیان «افلاطون مشربی عامی» می‌داند که ابن‌کلاّب آن را ترویج کرده بود و بر طبق آن عالم معقول در جهان محسوس و در زبان انسان منعکس می‌شود. درک من از موضع سیرافی متفاوت است. سیرافی منطق، یعنی منطق زبان را متشکل از قواعدی برای گفتگوی صحیح در زبانهای خاص می‌داند که می‌تواند به کمک عقل تعیین شود. او عقل را اساساً همان‌گونه می‌فهمد که متکلمان (معتزله) و فقها و نحویان مکتب بصره ـ بغداد. این عقل مبتنی بر قواعد صوری و دقیق قیاس، مانند قیاس ارسطویی، نیست بلکه مبتنی بر ابزارهایی ناقص از قبیل تمثیل است. نظر سیرافی متأثر از گرایش برخی نحویان عرب به یکی کردن قوانین تفکر با قواعد زبان است. به هر تقدیر، این نظر مکتب بصره بود که سیرافی با آن آشنایی داشت. زبان «آینه‌ای» است که پدیدارها و اعیان و مفاهیم را منعکس می‌کند؛ قوانین زبان همانند قوانین تفکر و طبیعت و زندگی است؛ محض نمونه، رجوع شود به چاپ گ. وایل از *کتاب الانصاف* ابوالبرکات بن‌انباری (لیدن ۱۹۱۳)، مقدمه، ص ۷، با این عنوان:

Die grammatischen Streitfragen der Basrer und Kufer.

سیرافی معتقد است که انسان معانی را از طریق زبانِ دستوری می‌تواند درک کند.

نحوهٔ حمله‌ای را که متّی و فلاسفه بدان مبادرت کردند شاید بتوان با مواجهه‌ای دیگر سنجید. توحیدی در *الهوامل و الشوامل* (ش ۱۱۴، ص ۶۶ـ ۲۶۵) نقل می‌کند که متّی بن یونس در مجلسی حضور یافت که در آن ابوهاشم (جبائی) متکلّم منطق را خوار شمرد. جبّائی ادّعا کرد که کلمهٔ «منطق» صرفا بر وزن «مَفعِل» از ریشهٔ «نطق» است و تلویحاً گفت که منطق نه یک وزن خاص، بلکه فقط شکلی از سخن است ــ نظری که به عقیدهٔ سیرافی نزدیک است. توحیدی رأی مسکویه را در این باره طلب می‌کند. او در پاسخ می‌گوید که این ادّعا نادرست است. نخست، به این دلیل که یک وزن را نمی‌توان به واسطهٔ نامش خوار شمرد. بر این اساس، متّی می‌توانست جوابی از همین نوع بدهد و این سؤال را مطرح کند که مگر «متکلّم» صرفاً بر وزن متفعّل از ریشهٔ «کلام» نیست؟ و تلویحاً نتیجه بگیرد که «متکلّم» صرفاً گویندهٔ سخن است.[۲۶]

نسبت میان صرف و نحو (عربی) و منطق را یحیی بن عدی در رساله‌ای با عنوان *فی تبیین الفصل بین صناعتی المنطق الفلسفی و النحو العربی* بحث می‌کند.[۲۷] ابن عدی

---

۲۶. مقایسه شود با نظر سیرافی (*امتاع*، ج ۱، ص ۱۱۵/ مهدی، ص 72) مبنی بر اینکه منطق به معنای «با زبانی خاص به طور منطقی سخن گفتن است» («نطق»)؛ و در مورد متن حاضر، رجوع شود به: فان اس، «ساخت منطقی علم کلام اسلامی»، ص ۳۳/ متن انگلیسی، ص 21. فان اس (ص ۳۳، یادداشت ۲) به همان استدلال متکلمان اشاره می‌کند که عامری آن را در کتاب خود ذکر کرده است: *الإعلام بمناقب الاسلام*، ص ۹۴ ـ ۹۳ (متن عربی) [/ ص ۶۹ ـ ۶۸ (متن فارسی)] / ترجمهٔ انگلیسی، روزنتال، *The Classical Heritage*، ص 68-67.

۲۷. رجوع شود به: ابن‌قفطی، *تاریخ الحکماء*، ص ۲۶۲، س ۲. همچنین.

Kraus , *Jābir ibn Ḥayyān*, II, pp . 250-51 , note 2 ; Perier , *Yaḥyā ben 'Adī* , p. 73 , no.10.

این رساله را که مفقود تصور می‌شد (مقایسه شود با:

G. E. von Grunebaum ," The Sources of Islamic Civilization ," *Der Islam* , 46 [1970] , p. 44 , note 90 [Islam and Medieval Hellenism , VII])

در سال [۱۳۴۷ ش/] ۱۹۶۸، هنگام اقامتم درتهران، در بخش نسخ خطی کتابخانهٔ مجلس، طباطبایی ۱۳۷۶ یافتم (و میکروفیلم آن را صمیمانه در اختیارم قرار دادند). پروفسور صبره (A. I. Sabra) از دانشگاه هاروارد مرا از انتشار این رساله به اهتمام ج. اندرس در نشریهٔ زیر آگاه ساخت:

Journal for the History of Arabic Science (Aleppo), 2(1978): 38-50/ 181-93,

و نیز توجهم را به مقاله‌ای از اندرس، در شمارهٔ ۱، همان نشریه و با عنوان زیر جلب کرد:

" The Debate between Arabic Grammar and Greek Logic in Classical Islamic Thought," *ibid*,1 (1977): 339-49.

همچنین رجوع شود به:

Endress, *Works*, pp. 45-46.

توضیح می‌دهد که مرادش از نحو فقط نحو عربی است و مقصودش از منطق فقط آن گفتار مستدلی است که آلت فلسفه است. او ظاهراً، با این تعریف از منطق، می‌خواهد تشخیص کلام یا گفتار مستدل را مستثنا کند. او می‌گوید که موضوع فنّ نحو بحث از الفاظ است. نحو با تصریف الفاظ، مطابق بااستعمال عربها، سروکار دارد. قصد نحویان از بحث دربارهٔ الفاظ معنادار («الفاظ الدالة علی‌المعانی») و استفادهٔ آنها از مصوّتهای تصریفی مستلزم معنا نباید شخص را گمراه کند. مفاهیم بدون تصریف فهمیده می‌شوند؛ بنابراین، مقصود از نحو نمی‌تواند بحث در مفاهیم باشد. نحو را می‌توان چنین تعریف کرد: «فنّی در خصوص الفاظ که تصریف آنها را بر طبق تصریف عربها انجام می‌دهد.» موضوع فنّ منطق، در وهلهٔ اول، الفاظ معنادار ـ نه همه، بلکه آنهایی که بر تصورات کلّی دلالت می‌کنند ـ است و مقصود آن معطوف به «تألیف» الفاظ معنادار است، به گونه‌ای که با اشیاء مدلول مطابق باشند. بنابراین، صدق عبارت است از مطابقت دالّ و مدلول.[۲۸] و حال که منظور از صدق این است، گزاره‌های منطقی باید متضمّن الفاظ دلالتگر باشند و برهان واقعی نمی‌تواند از الفاظ فاقد معنا تشکیل شود. مقصود ابن عدی از «الفاظ دلالتگر» الفاظ معنادار یا معقول نیست. زیرا الفاظ ممکن است معنادار باشند، بی‌آنکه دلالتگر باشند («عنقا بزرگ است»): آنها ممکن است معنا داشته باشند، بی‌آنکه به عینی واقعی اشاره کنند؛ عبارات معنادار، البته به اعیان واقعی اشاره می‌کنند.

ابن عدی در تحلیل دقیق خود از طرحی مفهومی مشابه با «مثلث نشانه شناسی» رواقیان و زبان‌شناسی امروزی استفاده می‌کند: (۱) نشانه یا دالّ، آن چیزی است که دلالت می‌کند (to sēmainon) و او آن را «لفظ» می‌نامد؛ (۲) «معنا» (to sēmainomenon, to lekton)؛ (۳) مدلول یا خود شیء یا عین (to pragma, to tugchanon) که آن را «مدلولٌ علیه» می‌نامد.[۲۹]

---

۲۸. در خصوص الفاظ معنادار، رجوع شود به: *دربارهٔ عقل* ۱۷ الف ۲ و بعد؛ و در مورد حقیقت به معنای تطابق دال و مدلول، رجوع شود به: *مابعدالطبیعه* ۱۰۱۱ ب ۲۶؛ Bocheński، ص 31، رجوع شود به: Zimmermann, *Alfarabi's Commentary*, pp. xli, xcv, note 1.

۲۹. رجوع شود به:

Mates, *Stoic Logic*, p. 16; and W. and M. Kneale, *The Development of Logic* (Oxford 1978), pp. 140f.

منظور این نیست که به استفادهٔ ابن‌عدی از منابع رواقی اشاره شود. مصطلحات *ارغنون* شاید برای این مقصود کفایت کند. از طرف دیگر، همان گونه که میتس و دیگران معتقدند (یادداشت ۲۴، پیشتر)، منطق ←

ابن عدی با اصول موضوعهٔ اساسیِ متّی بن یونس موافق است، و اینها عبارت‌اند از: معنا و لفظ جدایی‌پذیرند؛ منطق با معنا سروکار دارد و نحو از لفظ بحث می‌کند؛ منطق معیار صدق و استدلال معتبر و سخن صحیح است.

جهانشمول بودن عقل بر و حدت مطلق نوع بشر دلالت دارد. و وحدت نوع بشر برای جویندهٔ کمال به معنای امر به محبّت ورزیدن به همهٔ ابنای بشر است. ابن عدی در قطعه‌ای بسیار مؤثر از کتاب خود، *تهذیب الاخلاق*، می‌نویسد:

[و ینبغی لمحبّ الکمال أیضاً أن یعود نفسه محبة الناس أجمع، والتودد إلیهم، والتحنن علیهم، والرأفة والرحمة لهم، فأن الناس قبیل واحد متناسبون، تجمعهم الانسانیة، و حلیةالقوة الالهیة هی فی جمیعهم و فی کل واحد منهم، و هی‌النفس العاقلة. و بهذه‌النفس صار الانسان انساناً، و هی اشرف جزأی الانسان اللذین هما النفس و الجسد، فالانسان بالحقیقة هو النفس العاقلة، و هی جوهر واحد فی جمیع الناس، و الناس کلهم بالحقیقة شیءٌ واحد و بالاشخاص کثیرون.

و اذا کانت نفوسهم واحدة، و المودة انما تکون بالنفس، فواجب أن یکونوا کلهم متحابین متوادین، و ذلک فی‌الناس طبیعة، لولم تقدهم النفس الغضبیة... فاذا ضبط الأنسان نفسه الغضبیة، و أنقاد لنفسه العاقلة، صار الناس کلهم به اخواناً و احباباً، و إذا أعمل الانسان فکره رأی أن ذلک واجب، لأن الناس إما أن یکونوا فضلاء أو نقصاء، فالفُضلاء یجب علیه محبتهم لموضع فضلهم، و النقصاءُ یجب علیه رحمتهم لأجل نقصهم.

فیحق لمُحب الکمال أن یکون مُحباً لجمیع الناس، مُتحنناً علیهم، رؤفاً بهم، و خاصة الملک و الرئیس، فان الملک لیس یکون ملکاً مالم یکن محباً لرعیته رؤفاً بهم.]

و نیز شایسته است که دوستدار کمال محبّت به همهٔ انسانها را در نفس خویش بپرورد و به همهٔ انسانها به دیدهٔ عطوفت و رحمت نگرد؛ زیرا انسانها از یک قبیله‌اند و به واسطهٔ انسانیت با یکدیگر همپیوند و خویشاوندند. و زینت قدرت الهی در همهٔ آنها و یک‌یک آنها وجود دارد و آن نفس عاقله است. با این نفس است که انسان انسان می‌شود. و این شریفترین جزء از اجزاءِ تشکیل دهندهٔ انسان، نفس و بدن،

→

ارسطویی و رواقی در اواخر عصر باستان گاهی به هم آمیخته می‌شد و یقیناً نشانه‌شناسی نهایتاً رواقیِ ابن عدی را نمی‌توان از نظر دور داشت.

است. انسان در حقیقت نفس عاقله است و این جوهری است واحد در همهٔ انسانها. همهٔ انسانها در حقیقت موجودی واحد در افراد کثیرند.

و از آنجا که نفوس آنها یکی است، و محبّت و مودّت از نفس بر می‌خیزد، بر همهٔ آنها واجب است که با یکدیگر محبّت و مودّت داشته باشند؛ و این صفات در انسانها فطری است، مادام که نفس غضبیّه پیشوای آنها نباشد .... هنگامی که انسان نفس غضبیّهٔ خود را به بند می‌کشد و فرمانبردار نفس عاقله می‌شود، همهٔ انسانها برادران و دوستان او می‌شوند.... زیرا انسانها یا بافضیلت‌اند و یا بی‌فضیلت. اهل فضیلت را باید به واسطهٔ فضیلت آنان دوست داشت و بر بی‌فضیلتان به واسطهٔ داشتن نقص باید شفقت ورزید.

بنابراین، شایسته است که دوستدار کمال، خاصّه پادشاه و رئیس مملکت، نسبت به همهٔ انسانها رؤف باشد، زیرا پادشاه اگر نسبت به رعایا محبّت و رأفت نداشته باشد، پادشاه نیست. [۳۰]

اعضای مکتب ابن عدی را می‌توان به آسانی، بر مبنای تعلّق دینی، طبقه‌بندی کرد. شاگردان برجستهٔ مسیحی او ـ عیسی بن زُرعه و ابن خمّار و ابن‌سمح و نظیف رومی ـ عمدتاً مشغول به مطالعهٔ متون و ترجمه بودند، با اینکه آنها هم مانند ابن عدی دارای علایق فلسفی بودند. به هر تقدیر، به نظر می‌آید که تلاشهای عمدهٔ آنها در جهت مطالعهٔ آثار ارسطو در زمینهٔ منطق و علوم طبیعی بود. غالب شاگردان مسیحی او طبیب بودند و همگی دربارهٔ موضوعات کلامی (مسیحی) کتاب می‌نوشتند. ابن عدی و شاگردان مسیحی او نمونهٔ گویای انسان‌گرایی فلسفی، با تأکید بسیار بر زبان‌شناسی تاریخی یا علم لغت‌اند.

شاگردان برجستهٔ مسلمان ابن عدی عبارت بودند از: ابوسلیمان سجستانی و ابوحیان توحیدی و ابوعلی (بن) مسکویه و ابوبکر قومسی و ابومحمد عروضی و عیسی بن علی و ابوالحسن بدیهی. کتاب‌شناس بزرگ ابن‌ندیم با ابن عدی مراودهٔ نزدیک داشت. در این

---

۳۰. یحیی بن عدی، *تهذیب الاخلاق* در *رسائل البُلَغاء*، تصحیح کردعلی، چاپ سوم (قاهره ۱۹۴۶)، ص ۱۸ ـ ۵۱۷. در مورد انتساب این اثر به ابن عدی، رجوع شود به:

K . Samir , "Le Tahḏīb al - Akhlāq de Yaḥyā B. Adī (m. 974) attribué à Ǧāḥiẓ et à Ibn al-'Arabī" *Arabica* 21(1974):111-37.

همچنین رجوع شود به:

Walzer ," On the Legacy of the Classics in the Islamic World," *Greek into Arabic* , p. 33; Endress , *Works* , pp. 82-84.

بخش دربارهٔ عیسی بن علی و بدیهی و ابن‌ندیم بحث می‌کنم و از سایر شاگردان مسلمانِ ابن عدی در جایی دیگر بحث خواهم کرد. شاگردان مسلمان ابن عدی متون کهن را مطالعه وتأویل می‌کردند و به ترجمه و تصحیح متون توجّه چندانی نداشتند. آنها به تاریخ فلسفه علاقه‌ای شدید نشان می‌دادند. (این نکته بویژه در خصوص سجستانی و مسکویه و ابن ندیم صدق می‌کند.) آنها بیش از شاگردان مسیحی به کوششهای موسّعاً فرهنگی مشغول بودند، محض نمونه، توجّه بیشتری به علوم عربی داشتند و برای بحث در موضوعهای مربوط به «ادب» و غرق شدن در شعر و شاعری مستعدتر بودند. آنها ساحتی از انسانگرایی ادبی یا فرهنگی را به انسانگرایی فلسفی و لغوی به ارث برده از ابن عدی افزودند.[۳۱]

ابوعلی عیسی بن زُرعه. ابوعلی عیسی‌بن‌اسحاق بن‌زُرعه منطقی بغدادی مانند آموزگارش یحیی‌بن عدی از مسیحیان یعقوبی بود و با آموزگارش نیز نشست و برخاست بسیار داشت («کثیر الصحبة و الملازمة»).[۳۲] او در ذیحجهٔ ۳۳۱/ اوت ۹۴۳ در بغداد دیده به جهان گشود و در ۶ شعبان ۳۹۸/ ۱۶ آوریل ۱۰۰۸ در همانجا درگذشت. و مانند ابن عدی، علاوه بر ترجمه و تصنیف آثار فلسفی، آثاری نیز در علم کلام نوشت. ابن زرعه ادبیات و طبیعیات و ریاضیات و سپس فلسفه را از ابن عدی آموخت. او در طبّ نیز به تحقیق می‌پرداخت و در میان شاگردانش طبیبانی نیز بودند.

ابن زرعه با سوداگری در مناطق دوردست کسب معاش می‌کرد و دامنهٔ سفرهای مخاطره‌آمیز او تا روم شرقی نیز می‌رسید. توحیدی، در یکی از ضربه‌های بی‌مهرانه‌اش، حرص او به مال‌اندوزی را نکوهش می‌کند. در حقیقت، دلواپسیهای تجاری و حرص او، دست کم به گفتهٔ شاگردش ابومنصور سعید بن بشر که ضعف استادش را برای طبیب

---

۳۱. این معرفی تا حدّی با سخن پیترز مغایرت دارد: Peters, *Aristotle and the Arabs*, pp. 162-63. پیترز میان «شاخه‌ای که به تحقیق در متون می‌پرداخت» و «شاخهٔ انسانگرایانه» در مکتب یحیی بن عدی تفاوتی فراوان قایل است.

32. Brockelmann , *GAL* , I , 229 ; *GALS* , I , 371; Graf,*GCAL*, II, 252-56; Peters, *Aristotle and the Arabs,* Index, p. 299 (especially p. 60); Walzer, *Greek into Arabic,* Index, p. 254; C. Haddad,*'Isa ibn Zur'a* ; *Philosophe arabe et apologiste chrétien.*

مایرهوف شخصی به نام ابوعلی منطقی (یاقوت، *ارشادالاریب*، ج ۵، ص ۵۰۶ ـ ۴۹۴) شاعر و ادیب و طبیب بصری را که در ۳۹۰/ ۹۹۹ در شیراز درگذشت با ابوعلی عیسی بن زرعه اشتباه گرفته است (*Von Alexandrien nach Baghdad*، ص 422، یادداشت 1) و این را پیترز صریحاً می‌پذیرد (*Aristotle and the Arabs* ، ص 60 ، یادداشت 22).

بغدادی ابن بطلان شرح داد، به مرگ وی یاری کرد.[۳۳] طبق این گزارش، ابن زرعه جسمی نحیف و ذهنی تیز داشت و در معاشرت بافراست و در تعلیم و ترجمه و نویسندگی سختکوش بود. او خوراکهای ترش و پرادویه و سرخ شده و ماهی شور و خردل را بسیار دوست داشت. او در سالهای رو به پایان عمرش نگارش رساله‌ای با عنوان *فی‌بقاءالنفس* را آغاز کرد و قریب یک‌سال شبها را بیدار گذراند و بدین ترتیب سلامتش را که پیش از آن نیز در ضعف بود فرسود. تجّار شامی رقیب او نیز با متهم کردن وی نزد مقامات به مصادرهٔ اموالش دست یازیده بودند. بدین ترتیب، بنیهٔ نامساعد و سوءِتغذیه و کار توانفرسا و همداستانی با فرمانروایان او را به زحمت انداخت و او دچار فلج ناقص شد. طبیبان مشهوری که با او مجالست داشتند، از جمله ابن بکّوش، با توسّل به کتابهای مرجع طبّی به مداوایش پرداختند. بِشر با مداوای آنها مخالف بود، امّا هنگامی در کار آنها مداخله کرد که برای نجات او دیر شده بود.[۳۴]

ترجمه‌های عربی ابن زُرعه از روی نسخه‌های سُریانی آثار ارسطو انجام شده بود. ابن ندیم ترجمهٔ ابن زُرعه از بخشی کوچک از شرح پروکلوس [*فادن فی‌النفس*] بر *فایدون* افلاطون را ذکر می‌کند؛ او ترجمهٔ ابن زرعه از *کتاب الحیوان* و اثری با عنوان *منافع اعضاء الحیوان* را نیز بر می‌شمارد. (شاید که تألیفی از دو کتاب باشد: *اعضاء الحیوان*، از ارسطو، و *فی‌منافع الاعضاء*، از جالینوس.)[۳۵] ترجمه‌ای نیز از *سوفسطیقا* به قلم ابن زرعه باقی مانده که از روی متن سریانی مسیحی یعقوبی آتاناسیوس بلدی (متوفّی ۶۹۶ میلادی) ترجمه شده است.[۳۶] پاره‌هایی از ترجمهٔ او از پنج کتاب *فی‌فلسفة ارسطاطالیس*

---

۳۳. ابن ابی اصیبعه، *عیون الانباء*، ج ۱، ص ۳۶ـ ۲۳۵.

۳۴. همچنین رجوع شود به: Haddad ،ص 36-38. ابواسحاق ابراهیم بن بکوش و سعید بن بشر هر دو در جمع طبیبان مجلس ابن زُرعه بودند.

۳۵. ابن ندیم، *فهرست*، ص ۲۵۲/ 608 و ۲۶۴/ 632.

۳۶. ابن‌ندیم، *فهرست*، ص ۲۴۹/ 601 ؛ پیترز، *Aristoteles Arabus*، ص 25-23؛ نسخهٔ خطی معروف *ارغنون* در پاریس (تصحیح بدوی، *منطق ارسطو*) شامل سه ترجمه از *Sophistici elenchi* است: یکی ترجمهٔ یحیی بن عدی، دیگری ترجمهٔ ابن زرعه و سومی ترجمهٔ ابن ناعمه؛ بدوی، *منطق ارسطو*، ج ۳، ص ۷۳۷ و ۱۰۱۵ ؛ همچنین:

Walzer," The Arabic Translations of Aristotle," *Greek into Arabic*, p. 82; Haddad, p. 40.

حدّاد در رسالهٔ دکتری خود در ۱۹۵۲ در پاریس (ندیده‌ام) از این ترجمه بحث کرده است؛ عنوان رسالهٔ وی چنین است: *Trois versions inédites des Réfutations Sophistiques d'Aristote*. همچنین رجوع شود به: اندرس، *Works*، ص 27-26.

به قلم نیقولاؤس دمشقی در نسخهٔ مصحَّح پدر بویژ از *تفسیر مابعدالطبیعهٔ* ابن رشد محفوظ است.[۳۷] ه. لولُفس با استناد به توضیح مندرج در *فهرست*، مبنی بر اینکه ابن زرعه ترجمهٔ مجموعهٔ *کتاب الحیوان* ارسطو به گردآوری نیقولاؤس را آغاز کرد، بر این رأی است که پس از آنکه ابن زرعه ترجمهٔ پنج کتاب اول *جوامع* نیقولاؤس را تمام کرد جلد دیگری مربوط به حیوان‌شناسی و روان شناسی حاوی کتابهای هشتم تا سیزدهم *جوامع* را یافت. لولُفس بر این فرض است که از اثر نیقولاؤس دو روایت موجود بوده. یک نسخهٔ کامل از *جوامع* و تعدادی مجلدات دیگر از همان مجموعه. جلد اول این مجموعه عبارت بود از نمونهٔ ترجمهٔ ابن زرعه از کتابهای اوّل تا چهارم (*الطبیعه*، *مابعدالطبیعه*، *السماء والعالم* و *کون وفساد*)، و جلد دیگر در خصوص حیوان‌شناسی و روان‌شناسی (کتابهای هشتم تا سیزدهم) بود.[۳۸]

از رسائل اصلی ابن زرعه چهار تا را سبث منتشر ساخته و دست‌کم شش رسالهٔ دیگر هنوز به صورت نسخهٔ خطی است.[۳۹] یکی از رساله‌های منتشر شده که در باب طبیعت عقل است بر اساس رؤیایی است که در آن ابن زرعه آموزگارش یحیی بن عدی را سه سال پس از رحلتش به خواب می‌بیند.[۴۰] ابن زرعه نقل می‌کند که در شب سه‌شنبه ۸ نیسان ۱۲۹۰ عصراسکندر / ۸ رمضان ۳۶۸/ ۸ آوریل ۹۷۹ دربارهٔ تثلیث اندیشه می‌کرد. ابن زرعه می‌گوید که شیخ ما (ابن عدی) اقنوم «پدر» را با عقل، «پسر» را با عاقل و «روح» را با معقول مقایسه کرده بود. امّا در نظر قدما، خالق همان عقل است و عقل بسیط است ــ و حال آنکه اقنوم «پدر» مرکّب از جوهر ازلی و صفت (معنای) پدری است.[۴۱] بدین‌ترتیب، بدیهی است که ابن زرعه این دوراههٔ معمایی را در فکر داشت که

---

۳۷. ابن ندیم، *فهرست*، ص ۲۶۴، س ۲۷/ 632؛ همچنین:

H. J. Drossaart Lulofs, *Nicolaus Damascenus on the Philosophy of Aristotle* (Leiden 1965),pp. 10,13 and 39; Walzer, p. 70;

ابن رشد، *تفسیرمابعدالطبیعه*، تصحیح م. بویژ (بیروت ۱۹۵۲)، ۵، ۱، cxxiii. اشارهٔ مؤلف *صوان الحکمة*، ص.۳۳۳، به ترجمهٔ ابن زرعه از *جوامع* نیقولاؤس را باید به فهرست «شواهد» لولُفس افزود.

۳۸. مقایسه شود با: Peters, *Aristoteles Arabus* , pp. 47-48.

39. Sbath, *Vingt traités philosophiques,* Nos. 1-4.

40. Sbath , pp. 68-75;

همچنین رجوع شود به: Haddad, pp. 87-89 ; Pines ," La loi naturelle et la société ," p. 155, note 6.

۴۱. دربارهٔ برابر دانستن خدا با عقل، محض نمونه، رجوع شود به نظر منسوب به افلاطون و سقراط در ←

به بستر رفت. همان شب ابن زرعه به خواب دید که ابن عدی (شیخنا ابوزکریا) به او تبسّم می‌کند. گفت و گویی دربارهٔ این پرسش (که ابن عدی مطرح کرده بود) که آیا عقل بسیط است یا مرکّب میان آن دو درگرفت. هنگامی که ابن زرعه در جواب گفت که عقل مرکّب است، ابن عدی از صمیم دل خندید. ابن زرعه مبهوت بود. آنگاه ابن عدی با انگشت سبّابه به او اشاره کرد و پذیرفت که حق کاملاً با ابن زرعه است. سپس ابن زرعه را آگاه کرد که او به پنج یا شش معنای عقل می‌اندیشد و از این رو از ابن زرعه می‌خواهد که رساله‌ای دربارهٔ این معانی تألیف کند و آن رساله را به او نسبت دهد. و اگر او در انجام دادن این کار ناتوان باشد، آن گاه ابن عدی، ابوالخیر (حسن بن سُوار) را بر آن خواهد داشت که چنین کند. ابن زُرعه در پایان رساله‌اش، در حقیقت، تألیف آن را به الهام و ارشاد شیخ خودش نسبت می‌دهد ــ و این نمونه‌ای است از انتشار اثر مؤلف، پس از درگذشتش، به دست وکیل او، و این اگر منحصر به فرد نباشد بی‌شکّ کم‌نظیر است. خلاصهٔ این بخش موضوعی آن است که عقل هم بسیط است و هم مرکّب: بسیط است به اعتبار آنچه دون آن است و مرکّب است به اعتبار آنچه فوق آن است.[۴۲] بنابر ششمین

→

(*آراء الطبیعیهٔ* منسوب به فلوطرخس):

Pseudo-Plutarch , *Placita Philosophorum*, ed. H. Daiber (Saarbrücken 1968), p. 141/142 (I,321/Diels 288a).

و رجوع شود به چاپ تازهٔ دایبر:

Aetius Arabus ; *die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung* (Wiesbaden 1980), p. 106/107.

حدّاد، ص 88 ، یادداشت 2 (به نقل از نسخهٔ خطی پاریس، برگ ۶۸ الف، عربی ۱۷۴. به جای «الجوهر الازلی» گذاشته است «الجوهر الالهی». ابن زرعه تثلیث را تمثلی رمزی (برای اینکه عموم بتوانند درک کنند) از تصور عقلی و حقیقی حضرت باری می‌دانست. او از انجیل متّی، باب ۷، آیهٔ ۶، قدیس گریگوری نازیانزن و دیونیسوس آریوپاغی نقل قول می‌کند؛ رجوع شود به چاپ Sbath ، ص 39-40 ، 41 ، 63 ، 66 . دربارهٔ استفادهٔ او از این منابع، رجوع شود به: Haddad ، ص 55-56 . چنین درکی از نقش رموز دینی به تعالیم فارابی شباهت دارد. میزان دَیْنی که فارابی به سرمشقهای مسیحی داشت شایان بحث است (رجوع شود به مقالهٔ من با عنوان:

" Alfarabi's *Virtuous City* and Maimonides' Foundations of the Law," *Studia Orientalia Memoriae D. H. Baneth Dedicata* , p. 110).

۴۲. این پنجمین معنای «عقل» است. در بارهٔ معانی گوناگون لفظ «عقل»، رجوع شود به: فارابی، *رسالة فی‌العقل*، تصحیح م. بویژ (بیروت ۱۹۳۸)؛ همچنین:

F. Lucchetta (trans.), *Epistola sull ' intelletto* (Padua 1974).

معنای برشمرده شده، عقل هیولای اولیٰ و نخستین موجودی است که توصیف و بیان آن ممکن است (زیرا خالق فوق آن و وصف ناپذیر است). و لفظ «بساطت» به آن اطلاق‌پذیر است. ابن زرعه در ابتدا این عقل را همان هیولای اولیٰ می‌داند، امّا در ادامهٔ گفتارش از عقل و هیولای اولیٰ چنان سخن می‌گوید که گویی دو جوهر جداگانه‌اند.[۴۳] و بدین ترتیب، ابن زرعه آن دوراههٔ معمّایی را که آن شب آزارش می‌داد حل کرد.

ابن زرعه در رساله‌ای دفاعی که (در ۳۸۷/ ۹۹۸) برای یهودیی به نام بشر بن فنحاس بن شعیب حاسب نوشت از تحوّل و تکامل سه دین توحیدی بحث می‌کند.[۴۴] نخستین مرحلهٔ یکتاپرستی (آیین یهود) هدایت قومی را در برمی‌گیرد که رسوم شرک‌آمیز بر آنان حکمفرما بود و این آیین با استفاده از ساده‌ترین روش، و برقراری تدریجی عدالت در میان آنها، آنان را از شریعت طبیعت دور ساخت و به سوی شریعت عقل و وحی رهنمون شد. امّا شریعت تفضّل (مسیحیت) کاملتر است (مقایسه شود با: انجیل متّی، باب ۵، آیهٔ ۳۹) و بیش از این نیازی به نسخ نیست (تلمیحی آشکار به اسلام).[۴۵] همین رساله شامل متنی به قلم جالینوس است که در آن این طبیب بزرگ پیروان عیسی مسیح [ع] را می‌ستاید و آنها را مردان و زنانی وصف می‌کند که غالباً بر طبق فضیلت کامل رفتار می‌کنند. ابن زرعه به معاینه در می‌یابد که جالینوس، باوجود مردود شمردن مسیحیت و یهودیت از نظر عقل، این نکته را تصدیق می‌کند.[۴۶]

---

۴۳. حدّاد (ص 94-92) منظور ابن زرعه را چنین استنباط می‌کند که عقل (اول) و هیولای اولیٰ، هردو در سلسله مراتب موجودات ماورای محسوس، بعد از حضرت باری، قرار می‌گیرند. این استنباط مسأله را آسان می‌کند، اما این دقیقاً آنچه ابن زُرعه می‌گوید نیست. یکی دانستن عقل با هیولای اولیٰ در روایتی بلند از *اثولوجیاارسطاطالیس* صورت گرفته است. رجوع شود به:

S. Pines," La longue recension de la theologie d' Aristote dans ses rapports avec la doctrine Ismaélienne," *REI*, 22 (1954): 9, note 2.

44. Sbath, pp. 19-52.

45. Pines, p. 175;

و مقایسه شود با: Sbath ، ص 57-56 ، آنجا که ابن زرعه در متنی مشابه صریحاً به اسلام اشاره می‌کند.

۴۶. این عبارات را والتسر نقل کرده است. رجوع شود به:

R. Walzer, *Galen on Jews and Christians* (Oxford 1949), pp. 15-16, 56f., 89f.

که به متن موجود در رسالهٔ ابن زرعه (تصحیح Sbath ، ص 35) و نیز به رسالهٔ ابوالفداء (*التواریخ القدیمه*، تصحیح هـ.ل. فلیشر (لایپزیک ۱۸۳۱)، ص ۱۰۸) و به سایر منابع متأخر اشاره می‌کند. همچنین رجوع شود به: جالینوس، *جوامع طیمائوس افلاطون*، تصحیح پ. کراوس و ر. والتسر (لندن ۱۹۵۱)، ص ۱۰۰- ۹۹. ←

یکی از رساله‌های دیگر ابن زرعه مشتمل بر بحثی جدلی با یهودیی به نام ابوالخیر داوود بن‌موسج درخصوص اعتقادمسیحیان به‌رستاخیزاست.ابوالخیرهمان‌پرسش‌بسیار کهن‌درخصوص معادِ انسانی را مطرح کرده بود که طعمهٔ حیوانی شده بود و آن حیوان نیز طعمهٔ انسانی. ابن زرعه توانست که ابوالخیر را با توضیحات مؤثر خود متقاعد سازد.[۴۷]

در *صوان الحکمة* (ص ۳۵-۳۳۳)، در ذیل مادهٔ «ابوعلی عیسی بن زرعه البغدادی»، پنج قطعه وجود دارد:

۱) «او آخرین کسی است که ترجمه (نقل)اش از کتابهای ارسطوی حکیم شایان تحسین است. او با ترجمهٔ *جوامع* نیقولاؤس و *فی منافع الاعضاء* / Peri chreias tōn en anthrōpou sōmati moriōn، از جالینوس، وکتابهای دیگر مشعلی فروزان برافروخت.»

۲) ترجمه‌ای از «گفتار ارسطو» (= *مقابسات*، مقابسهٔ ۳۷، ص ۱۶۴):

[الانسانیة افق، والانسان متحرک الی افقه بالطبع، و دائر علی مرکزه، الا ان یکون بطبیعة مخلوطاً باخلاق بهیمیة. و من رفع عصاه عن نفسه، والقی حبله علی غار به، و شتت هواه فی مرعاه، و لم یضبط نفسه عما تدعو الیه بطبعه، و کان لیِّن العریکة لاتباع الشهوات الردیة، فقد خرج عن افقه، و صار ارذل من البهیمة، بسوء ایثاره.]

انسانیت افق است و انسان بطبع به سوی افق خویش در حرکت است و برگرد مرکز خودش می‌گردد، مگر آنکه طبیعتش او را باز دارد و به صفات حیوانی آلوده شود. و هر کس لگام از نفس خودش بردارد و آن را به حال خودش واگذارد، و شهوت خودش را در چراگاه رها کند و نفس خودش را از آنچه بطبع بدان می‌خواند باز ندارد، و بی‌پروا از شهوات پست خود پیروی کند، از افق خودش خارج شده و به دلیل اختیار نادرست خودش از حیوان نیز فرومایه‌تر می‌شود.[۴۸]

→

همین عبارات به صورت خلاصه از *کتاب تاریخ سنی العالم* ابوعیسی بن منجّم که آن نیز به یک وقایعنامهٔ مسیحی متکی بود، در *صوان الحکمة*، ص ۹۵-۹۴، ذکر شده است؛ رجوع شود به:

S. M. Stern, " Abū ʿĪsā al - Munajjim's Chronography," *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, pp. 452-53.

۴۷. دربارهٔ ابوالخیر داوود بن موسج، رجوع شود به: پیشتر، ص ۱۳۲. ابن زرعه می‌گوید که وی متکلم بود و او را دوست خود می‌نامد؛ تصحیح Sbath، ص 47 و بعد؛ رجوع شود به:

Haddad, pp. 67-72, and Pines," La loi naturelle et la société," p. 156, note 10.

۴۸. این نقل قول از ارسطو یادآور آثار عربی نوافلاطونی است، ولی موفق نشده‌ام که آن را در متون عربی موجود بیابم.

در شرحی ضمیمه به این نقل قول بیان می‌شود که اگر این سخن را حسن بصری و منصور بن عمّار و مانند آنها گفته بودند از آن پیشی نمی‌گرفت.

۳) «عبارتی را از فیلسوفی پیش از سقراط می‌خوانم: برتری مقام عقل نسبت به تمام حواسّی که بر آنها حاکم است همچون برتری چشمها نسبت به همهٔ اعضای بدن است که از روشنایی و هدایت آن بهره می‌برند.»

۴) «سقراط به یکی از شاگردان خود گفت: به کمک نیکویی نهفته در درونت به اصلاح درون خودت بپرداز.» ابن زرعه شرح می‌دهد: «این اشاره است به تقسیم انسان میان طبیعت و نفس. آنچه نیکویی است از نفس او و آنچه فساد است از طبیعت اوست. در این جمله [سقراط]بر یاری جستن از عقل متعلق به نفس برای غلبه بر جهل متعلق به طبیعت تأکید می‌کند.»

۵) «حُنین [بن اسحاق] و ثابت بن قرّه می‌گفتند: نقطه و الآن و وحدت خارج از مقولات عشر قرار می‌گیرند.» [ابن زرعه]گفت: «این بدان سبب است که وجود این سه چیز به نهایت لطیف و عالی و شریف است، به طوری که هیچ مقوله‌ای مشتمل بر آنها نیست و هیچ وصفی آنها را تعریف نمی‌کند.» هنگامی که شخصی به نام بخاری از ابن زرعه پرسید که آنها چگونه ادراک می‌شوند، او پاسخ داد که عقل به آنها اشاره می‌کند.[۴۹]

بیهقی (در *تتمّة صوان الحکمة*، ذیل مادهٔ «ابوعلی عیسی بن احمد بن زرعه الفیلسوف») او را منطقیی تمام می‌نامد و چکیده‌ای طولانی از رسالهٔ او با عنوان *فی ان الحکمة أقوی الدواعی الی متابعة الشرائع* را ذکر می‌کند و نشان می‌دهد که فلسفه و شریعت آشتی‌ناپذیر نیستند. بیهقی نقل قولی از ابن زرعه را نیز که به «الشیخ» نسبت داده شده است ذکر می‌کند. این نقل قول در واقع متنی مشهور از *اثولوجیا ارسطاطالیس* است که چنین آغاز می‌شود، «اغلب با نفس خود تنها بوده‌ام و قالب تن را تهی کرده به کناری گذاشته‌ام.»[۵۰]

---

۴۹. پرسشگری بی‌پروا به نام ابوالعباس بخاری در مجلس سجستانی حضور دارد. شاید این همان شخص با هیأتی مشابه است.

۵۰. بیهقی، تتمه، شمارهٔ ۳۰، ص ۶۹ـ ۶۶ . دربارهٔ این رساله، رجوع شود به:

Haddad, pp. 50-52 ; N. Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic* (Pittsburgh 1963), pp. 55-63.

این عبارت *اثولوجیا ارسطاطالیس* (= رسالهٔ ۱، ص ۲۱ و بعد، تصحیح بدوی، *افلاطون عندالعرب* [قاهره ۱۹۵۵]، ص ۲۲، ص ۵ و بعد) مطابق است با:

Plotinus, *Enneades*, in *Opera*, ed. P. Henry and H. R. Schwyzer (Paris and Bruxelles 1951-59), IV, 8,1,1f.; trans. G. Lewis, p. 225.

مقاله‌ای که در *روضة‌الافراح* شهرزوری دربارهٔ ابن زرعه نوشته شده در اصل تألیف چکیده‌هایی از *صوان الحکمة* و *تتمة صوان الحکمة* است. در پایان این مقاله شعری که مطلعش بدین مضمون است، «گرسنگی با نان خشکی بر طرف می‌شود»، و در جایی دیگر به سجستانی منسوب است، به ابن زرعه نسبت داده شده است.[۵۱]

در نوشته‌های توحیدی از ابن زرعه به عنوان یکی از اعضای برجستهٔ مجلس ابن سعدان وزیر نام برده می‌شود. او و ابن خمّار از برجسته‌ترین فیلسوفان مسیحی آن عصر بغداد گفته می‌شوند (*امتاع*، ج ۲، ص ۱۴). توحیدی در مقایسهٔ ابن زرعه با سایر اعضای مجلس وزیر (*امتاع*، ج ۱، ص ۳۳) او را در ترجمه به عربی زبردست و در تمام مباحث گستردهٔ فلسفی، بجز مباحث پیچیدهٔ آن، متبحّر وصف می‌کند. به ادّعای او، ابن زرعه حریص و شیفتهٔ تجارت است.

توحیدی وقتی برای وزیر، و در حضور ابن زرعه، مطلبی در وصف تجّار خواند(*امتاع*، ج ۳، ص ۶۱ به بعد). در این توصیف ادعا شده بود که «ادب» تنها در جمع خواص و اولیای امور وجود دارد و اهل بازار فرومایه‌اند. آنان برای هیچ چیز، جز سودی که از هر طریق به دست آید، ارزشی قایل نیستند. وزیر سخن ابوحیّان را قطع کرد و گفت که نادرستی محدود به طبقات پایین نیست، بلکه در تمام سطوح اجتماع ـ سربازان، کاتبان، دولتمندان، پارسایان و دانش‌آموختگان ـ راه دارد. وزیر شکوه می‌کند که روزگار چنان سپری می‌شود که زبان از وصف آن عاجز است. و شاید تنها با متوقف کردن آن بتوان از پدیدآمدن یأس جلوگیری کرد. ابن زرعه، برای تسلّی وزیر، می‌گوید که چون سابقاً دین و سیاست کارآمد نیرومند بودند چنین چیزی دیگر مصداق نداشت. سیاست دینی فقط به دلیل علل سماوی به وقوع می‌پیوندد. و مردم در حکم هدفهایی برای اعراض[۵۲] زمان‌اند که حاصل رویدادهای عصر است. توانایی مردمان در انتخاب مسیر دلخواه اندک است. وزیر،سپس، از شرحهای ابن زرعه بسیار ستایش می‌کند. (او از گذاشته شدن تقصیرها به پای ستارگان به‌وضوح سپاسگزاری می‌کند.) و در ادامه می‌گوید که روزگاری احساس می‌کرده است که آنچه عضدالدوله («[شاه] پیشین») بدان توفیق یافته تا سی یا حتی پنجاه سال بعد دگرگون نخواهد شد. امّا چنین نشد. ابن زرعه با بیان این فکر که همهٔ امور به دست خداست وزیر را تسلاّ می‌دهد.

---

۵۱. شهرزوری، *روضة‌الافراح*، برگهای ۵۶ ب ـ ۲۵۴ الف. ابن ابی اصیبعه، *عیون الانباء*، ج ۱، ص ۳۲۱، این شعر را به سجستانی نسبت می‌دهد.

۵۲. به جای «لاغراض» که در متن آمده بخوانید «لاعراض» (ص ۶۳، س ۶).

ابن‌سعدان وقتی هم موقعیتی را در ۳۷۰/ ۹۸۰ به یاد آورد، زمانی که در شبهای آن نگرانی اندک بود و حکومت عضدالدوله نیکبخت بود و درنتیجه ابن زرعه در حضور او به بحث از موضوعات اخلاقی می‌پرداخت (*امتاع*، ج ۳، ص ۱۲۷ به بعد). او از ابوحیان خواست که این نکته را به ابن زرعه یادآور شود و تعاریف عرضه شده در آن زمان را به دست آورد. ابوحیان آن تعاریف را به دست آورد و ابتدا آنها را به سجستانی نشان داد و او هم تعاریف و هم شروح ابن زرعه بر آنها را به باد انتقاد گرفت. ابوسلیمان در ابتدا به دشواری و فایدهٔ نامعلوم تعریف صفات اخلاقی اشاره کرد و سپس با ذکر عباراتی مشخّص از ابن زرعه، محض نمونه، تأکید بر اینکه قرینهای صفات اخلاقی ناپسند عبارت‌اند از: خشم، دروغگویی، جهل، ظلم و شرارت، به بحث دربارهٔ موضوع پرداخت. ابوسلیمان مدلّل ساخت که حتی خشم و دروغگویی نیز اوقاتی مناسب دارند: دروغگویی ممکن است سازنده و حقیقت‌گویی بازدارنده باشد.[۵۳]

در موقعیتی دیگر، سجستانی تمثیلی را که ابن زرعه به نام (عیسی) مسیح [ع] نقل کرده بود ایرادپذیر دانست. در این تمثیل، پاسخ انسانها به حقیقت با پاسخ گوسفندان به ندای شبان مقایسه می‌شود که برخی به ندای شبان پاسخ می‌دهند وبرخی پاسخ نمی‌دهند (انجیل یوحنا، باب ۱۰، آیهٔ ۱) (*امتاع*، ج ۳، ص ۹۸-۱۹۷). سجستانی به مقایسهٔ انسانها با حیوانات اعتراض داشت. به گمان او، ترجمه‌ای که ابن زرعه به آن تکیه داشت گمراه کننده بود. با این همه، در قرآن (اعراف، ۱۷۹؛ فرقان، ۴۴؛ محمد، ۱۲) مقایسه‌های مشابهی وجود دارد که سجستانی حتماً از آنها آگاه بوده است.

توحیدی در مجالسی که ابن زرعه در آنها به بحث می‌پرداخت حضور می‌یافت و از برخی از مباحثات یادداشت بر می‌داشت. محض نمونه، یک بار از ابن زرعه پرسشی کرد که مدّتی فکر او را مشغول داشت (*مقابسات*، مقابسهٔ ۱۰۳، ص ۴۱-۴۳۶). (این پرسش

---

۵۳. مقایسه شود با:

Averroes, *Commentary on Plato's " Republic,"* ed. Rosenthal, p. 32.17-22; trans. Lerner, pp. 23-24.

دربارهٔ مناسبت و ضرورت دروغگویی فرمانروایان و قانونگذاران به تودهٔ مردم. همچنین رجوع شود به: ارسطو، *اخلاق نیکوماخوسی*، ۱۱۲۵ ب، ۳۱ و بعد. [ترجمهٔ ابوالقاسم پورحسینی، تهران ۱۳۵۶، ج ۱، ص ۱۱۷.] راجع به احساس خشم به دلیلی صحیح، علیه شخصی سزاوار، به نحوی مناسب، در زمان مناسب و به مدت زمانی مناسب. حداد (ص 52) وجود اثری از ابن زرعه را که شامل تعدادی از تعاریف فلسفی است یادآور می‌شود: در نسخهٔ خطی واتیکان، عربی ۱۱۳، برگهای ۹۸ الف ـ ۹۷ ب؛ و در نسخهٔ خطی پاریس، عربی ۱۷۳، برگهای ۷۶ ب ـ ۷۵ الف.

در حضور طبیبی به نام ابن عبدان صورت گرفت.)[۵۴] توحیدی پرسید که آیا اشیاء ازعلل پیروی می‌کنند یا علل از اشیاء. از دنبالهٔ سخن روشن می‌شود که اوعلل غایی را در نظر دارد و پرسش وی در خصوص غایتمندی در طبیعت است. بدین ترتیب، می‌توانیم پرسش او را به عبارت دیگر چنین مطرح کنیم: «آیا وظایف [اشیاء] تعیین کنندهٔ ساختمان/ ساختار آنهاست یا ساختمان/ ساختار آنها تعیین‌کنندهٔ وظایف آنهاست؟» ابوحیان در پاسخ به اینکه این پرسش چگونه برایش مطرح شده به *فی منافع الاعضاء*، از جالینوس، اشاره می‌کند.[۵۵] او این کتاب را می‌ستاید و باقطع و یقین می‌گوید که آنچه جالینوس در این کتاب جاودان کرده است در حقیقت از راه الهام حاصل شده است.[۵۶] توحیدی شرح می‌دهد که بحث جالینوس دربارهٔ چشم او را به تحقیق واداشته است. جالینوس از مقام چشم، شباهت آن به دیده‌ور، و روش خاصّی که به واسطهٔ آسیب‌پذیری چشم باید در پیش گرفت، سخن گفته بود. توحیدی توجّه خواننده را به بخش *فی منافع‌الاعضاء* جلب می‌کند که در آن جالینوس مشیّت خداوند (صانع) را در آفرینش چشم وصف کرده است. در مخالفت با نظر جالینوس انتقادی صورت گرفته بود: ادّعا شده بود که اگر وضع چشمها به صورتی دیگر می‌بود و یک چشم در پس گردن و دیگری در میان پیشانی قرار می‌داشت، آیا باز هم نشانهٔ مشیّت الهی وصف می‌شد.

ابوحیان به ابن زرعه می‌گوید: پس به عقیدهٔ جالینوس وظایف [اعضاء] است که ساختمان [آنها] را تعیین می‌کند، «امّا به گفتهٔ توساختمان آنهاست که وظایف آنها را تعیین می‌کند». توحیدی پاسخ ابن زرعه راکه مورد تأیید ابن‌عبدان بود نیز به اختصار نقل

---

۵۴. دربارهٔ ابن‌عبدان، رجوع شود به: فروتر، ص ۲۸۷. برای سایر جلسات ابن زرعه، رجوع شود به: *مقابسات*، مقابسهٔ ۳۸، ص ۱۶۵؛ و مقابسهٔ ۶۶، ص ۲۷۴.

۵۵. دربارهٔ *Peri chreias tōn en anthrōpou sōmati moriōn*، که ابن زرعه آن را به عربی ترجمه کرد، رجوع شود به: سزگین، *GAS*، ج ۳، ص 70، 108ـ 106، 222. مضمون اصلی این اثر عبارت است از حکمت بالغهٔ آفریدگار آن گونه که در ساختمان بدن انسان منعکس است. کتاب دهم مربوط به چشم است. ابن میمون در بخشی از *فصول موسی* (طبّی)، رسالهٔ ۲۵، با بحث جالینوس در کتاب یازدهم *منافع الاعضاء* در خصوص فایدهٔ بلند نشدن مژه‌ها و ابروها به مخالفت بر می‌خیزد؛ رجوع شود به:

S. Muntner (ed.) (Jerusalem 1959), pp. xxivf. (trans. J. Schacht and M. Meyerhof).

در این اثر، ردّ انتقاد جالینوس از ارسطو به فارابی نسبت داده می‌شود: *الردّ علیٰ جالینوس فیما نقد علی ارسطاطالیس لاعضاء الانسان*؛ سزگین، *GAS*، ج ۳، ص 300-299.

۵۶. این شاید تلمیحی است به ادعای جالینوس دُرکتاب دهم *منافع الاعضاء*، مبنی بر اینکه خداوند در رؤیا به او امر کرده است تا طرز کار بینایی را شرح دهد. ابن‌میمون ادّعای تکبرآمیز رسالتش و آمدن فرشته از سوی خداوند به نزد او و الخ را تقبیح می‌کند (Muntner، ص xxiii).

و اذعان می‌کند که بخشی از آن در هنگام نقل مشوّش شده است. ابن زرعه در پاسخ به این پرسش سعی می‌کند که از مخالفت با عقیدهٔ جالینوس احتراز کند. او ابتدا می‌گوید که این پرسشی دشوار است و پیشینیان با آن آشنا بودند و در کتب مشهور از آن بحث می‌کردند و او آنچه متقاعدکننده باشد، گرچه کاملاً کافی نباشد، تأیید خواهدکرد. ابن زرعه می‌پذیرد که ساختمان برخی اعضاء بالضروره و به نحو اخصّ توسط وظایف آنها تعیین می‌شود. وظیفهٔ عضو و ساختمان آن نه به واسطهٔ قران، بلکه به واسطهٔ وجوب، وجودِ مقارن دارند. نسبت میان وظیفه و ساختمان عضو با یکدیگر الهی است و فاصله‌ای میان آن دو نیست و همهٔ کسانی که به طور جدّی در طبیعت وجود نظر می‌کنند در این نکته همرأی‌اند. پاسخ، بدان گونه که روایت شده، اندکی رازورانه شده است. بحث را می‌توانیم چنین خلاصه کنیم:

پرسش، گرچه به تقدّم ربط داشت، در خصوص غایتمندی طبیعی بود. جالینوس به تقدّم وظیفهٔ عضو قایل بود و ابن زرعه (به گفتهٔ ابوحیّان) به تقدّم ساختمان / ساختار عضو. ابن زرعه دست‌کم در برخی موارد با جالینوس همعقیده بود. او با تأکید بر وجود نسبتی رازآمیز و مقارن و ضروری میان وظیفه و ساختمان عضو مسألهٔ تقدّم راکم‌اهمیت جلوه می‌داد.

حسن بن‌سُوار بن‌خمّار. ابوالخیر حسن بن سُوار بن بابا بن بهنام بن خمّار بغدادی در ربیع‌الاول ۳۳۱/ نوامبر ۹۴۲ در بغداد دیده به جهان گشود و بعد از ۴۰۷/ ۱۰۱۷ درگذشت.[۵۷] او یکی از فاضلترین منطقیان عصر خود بود و نزد یحیی بن عدی که هم فیلسوف و هم طبیبی عالیقدر محسوب می‌شد و هم در اصول و فروع طبّ نظری و عملی زبردست بود دانش آموخته بود. او مسیحی نسطوری بود. ابن‌هندو، طبیب و فیلسوف، و همچنین ابوالفرج عبدالله بن طیّب، طبیب و فیلسوف و متکلّم نسطوری از شاگردان او بودند.[۵۸]

به گفتهٔ طبیب مصری (اهل قاهره)، علی‌بن رضوان، ابن‌خمّار چنان در طبّ حاذق بود که سلطان محمود غزنوی به احترام وی در حضورش زمین ادب بوسید. ابن‌رضوان علم

---

57. Brockelmann, *GAL*, I,236 ; *GALS*, I , 378 ; Graf , *GCAL* , II,156f. Sezgin, *GAS*, III, 322-23; Peters, *Aristotle and the Arabs,* Index, p. 299 ; Walzer, *Greek into Arabic,* Index, p. 254.

۵۸. ابوالفرج بن هندو (متوفّی ۴۱۰/ ۱۰۱۹ یا ۴۲۰/ ۱۰۲۹)؛ بروکلمان، *GAL*، ج ۱، ص 277؛ *GALS*، ج ۱، ص 425؛ سزگین، *GAS*، ج ۳، ص 322؛ ابوالفرج بن‌طیّب (متوفّی ۴۳۵/ ۱۰۴۳)، *GAL*، ج ۱، ص 635؛ *GALS*، ج ۱، ص 884؛ *GAS*، ج ۳، Index، ص 417؛ گراف، *GCAL*، ج ۲، ص 77-160.

و درایت و رفتار مناسب او را با رهبران مذهبی و رؤسای طبقات پایین و همچنین با قدرتمندان و پادشاهان تحسین می‌کند. هنگامی که زاهدان و عابدان او را دعوت می‌کردند، به نشانهٔ توبه از معاشرت با هرزگان و جبّاران، پیاده می‌آمد. و هنگامی که سلطان دعوتش می‌کرد، با لباسی آراسته همچون شاهان و قدرتمندان و گاه همراه با سیصد غلام ترک و سوار بر اسبهایی نیکو، سواره می‌آمد. او به این طریق تواضع در پیش ضعیفان و تکبّر در پیش قدرتمندان را نشان می‌داد. ابن رضوان می‌گوید که این روش بقراط و جالینوس بود.[۵۹]

حکایتی که ابن هندو نقل کرده و ابن ابی اصیبعه یادداشت کرده است در خصوص متکلّمی در همسایگی ابن خمّار است که در خصومت با او کتابی در ردّ علم طبّ (*فی ابطال علم الطبّ*) نوشت. این متکلّم شاگردانش را به مطالعهٔ این کتاب ترغیب و عامّه را علیه ابن خمّار تحریک می‌کرد. امّا هنگامی که به سردرد مبتلا شد از ابن خمّار چاره خواست. طبیب به او توصیه کرد که کتاب خودش را زیر بالشش بگذارد تا شاید خداوند او را شفا دهد. ابن ابی اصیبعه نام ابن خمّار را در زمرهٔ جرّاحانی می‌آورد که در بیمارستان عضدی بغداد طبابت می‌کردند.[۶۰]

صوان الحکمة هیچ گونه خبری دربارهٔ ابن‌خمّار در بر ندارد. از سوی دیگر، کتابهای بیهقی و شهرزوری (با آوردن بخشی از مقالهٔ ابن ابی اصیبعه و شرح بیهقی) واجد اطلاعات کاملی‌اند.[۶۱] بیهقی دربارهٔ مرحلهٔ دیگر (پس از ترک بغداد) زندگی ابن خمّار اطلاعات ارزشمندی به دست می‌دهد. او نقل می‌کند که ابن خمّار را مأمون بن محمد بن خوارزمشاه به خوارزم آورد. آن گاه، پس از آنکه محمود بن سبکتگین خوارزم را فتح کرد، ابن خمّار را به غزنه برد و به او پیشنهاد کرد که به دین اسلام درآید.[۶۲] (بر طبق این

---

۵۹. ابن ابی اصیبعه، *عیون‌الانباء*، ج ۱، ص ۲۴ـ ۳۲۲.

۶۰. ابن ابی اصیبعه، ج ۱، ص ۳۲۳؛ نیز رجوع شود به: بیهقی، تتمه، شمارهٔ ۴۶، ص ۸۶.
F. Rosenthal, " the Defence of Medicine in the Medieval Muslim World," *Bulletin of the History of Medicine,* 43 (1969): 524.

۶۱. تتمه، شمارهٔ ۱۳، ص ۱۴ـ ۱۲؛ شهرزوری، *روضة‌الافراح*، برگهای ۲۱۳ ب ـ ۲۱۰ ب.

۶۲. خوارزمشاهیان مأمونی ولینعمتان ثابت‌قدم دانش بودند. محض نمونه، ابن‌سینا و ثعالبی از کسانی بودند که از سخاوت آنها بهره‌مند شدند. محمود غزنوی در ۴۰۸/ ۱۰۱۷ حکومت خود را تا خوارزم گسترش داد. این سلطان بزرگ غزنوی روشنفکران را در دربار خود گرد می‌آورد؛ رجوع شود به:
C. E. Bosworth, *The Ghaznavids ; their Empire in Afghanistan and Eastern Iran, 994-1040* (Edinburgh ←

روایت، در آن هنگام سنّ او متجاوز از صد بود.) او روزی از کنار آموزگاری خوش صدا گذشت که سورهٔ عنکبوت تلاوت می‌کرد، سپس ابن خمّار ایستاد و ساعتی گریست. آن شب در خواب دید که پیامبر [ص] بر او ظاهر شد و فرمود: «ابوالخیر شایسته نیست که امثال تو و با علم کامل تو نبوّت مرا انکار کنند.» او در رؤیای خودش تشرّف یافتنش به اسلام را به دست رسول الله [ص] دید. هنگامی که بیدار شد آشکارا اسلام آورد و با وجود سالخوردگی به تحصیل فقه پرداخت و قرآن را حفظ کرد. ابوریحان منجّم (بیرونی) پیشگویی کرد که مصیبتی به او می‌رسد. مرگ وی هنگامی رخ داد که سلطان محمود او را به نزد خود خواند. سلطان مرکَب خودش را برای او فرستاد، امّا اسب هنگام عبور از سوق خفّاقین رم کرد و او را کشت. بیهقی می‌گوید که شرحی کامل دربارهٔ او و پسرش، ابو علی بن ابی الخیر، در *تاریخ السبکتگین*، تألیف ابوالفضل محمد بن حسن (حسین) بیهقی کاتب آمده است. بیهقی در اینجا می‌افزاید که ابن‌سینا در یکی از کتابهایش گفته: « و امّا ابوالخیر، او از شمار اینان (یعنی: فلاسفهٔ بغداد) نیست، شاید خداوند عنایتی کند و با او دیدار کنم و یا به او بیاموزم و یا از او بیاموزم.» در ادامهٔ این روایت گفته می‌شود که سلطان مِلْکی به نام «ناحیهٔ خُمار» را به او بخشید و به این دلیل «الخُمار» کُنیه گرفت. (شهرزوری در این بخش از روایتش فهرستی از آثار او به دست می‌دهد.) بیهقی می‌افزاید که او ابوالخیر خُمار نامیده می‌شد تا از ابوالخیر صاحب‌البرید در «قُصدار» متمایز باشد؛ او در هنگام مسیحی بودن غذای نرم و پالوده می‌خورد و دربارهٔ پرهیز غذایی کهنسالان کتابی نوشته بود. بیهقی رسالهٔ اهدا شدهٔ او به الوزیرالامین ابوسعد را که یک وقت به مناسبتی دیده بود می‌ستاید و می‌گوید که او را «بقراط ثانی» نامیده بودند. شهرزوری روایت خودش را با نقل قولی از *صوان الحکمة* به پایان می‌رساند.[۶۳]

→

1963), pp. 131f.

دانشمند نامی ابوریحان بیرونی، مانند ابن خمّار، به فرمان محمود از خوارزم به دربار وی در غزنه آورده شد. دربارهٔ خصومت ابن سینا با فلاسفهٔ بغداد، رجوع شود به:

H. V. B. Brown , " Avicenna and the Christian Philosophers in Baghdad," in *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, pp. 35-48; S. Pines," La ' philosophie oriental ' d ' Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens," *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 19 (1952): 5-37.

۶۳. نقل قول از *صوان الحکمة*، ص ۳۳۵، ذیل «ابن‌السوار» است. رجوع شود به: فروتر، ص ۱۹۰. به ←

ابن خمّار در ترجمه از سریانی به عربی مترجمی زبردست بود. ریچارد والتسر تیزفهمی نقادانهٔ او در تصحیح ترجمه‌های قدیمتر و همچنین قدرت درکش را در شرح متون می‌ستاید.[۶۴] او تأثیر مکتب اسکندرانی اواخر باستان را در کار ابن‌خمّار با متون و شیوهٔ تفسیرش نشان می‌دهد. ابن خمّار به هنگام نقل گفتارهای یحیی بن عدی از تکرار طوطی‌وار پرهیز می‌کند و به اصلاحاتی دست می‌زند. او در تصحیح متون نیز با عرضهٔ قرائتهای بدیل و اختلاف نسخ تشخیص رجحان را به خواننده وا می‌گذارد و به‌ندرت رأی خودش را اعمال می‌کند. از جمله آثاری که او (از سریانی) ترجمه کرد، عبارت بود از: *الآثارالعلوی* و *مسائل* ثاوفرسطس و *مقالة فی‌اخلاق*، کتاب‌الینوس در باب چهار کتاب منطق (یعنی: *ایساغوجی*، *قاطیغوریاس*، *فی‌العبارة*، *آنالوطیقای اوّل*) و دو کتاب از *تاریخ فلسفهٔ* فرفوریوس.[۶۵] ابن ندیم که شخصاً او را می‌شناخت نقل می‌کند که وقتی در حضور ابوالقاسم عیسی بن علی از ابوالخیر بن خمّار پرسید که نخستین کسی که به گفتار فلسفی پرداخت که بود. ابن‌خمّار از *تاریخ فلسفهٔ* فرفوریوس صوری عباراتی را نقل کرد که بر

→

کُنیهٔ ابن خمّار قبل از آن نیز شهادت داده شده است، محض نمونه، در *امتاع*، ج ۲، ص ۱۴، س ۵، ص ۳۸، س ۱۶، ص ۸۳، س ۶، نسخهٔ خطی طوپقاپو، احمد سوم، ۲۳۸۹، بخوانید: الخمّار؛ همچنین رجوع شود به: *امتاع*، ج ۱، ص ۳۲، س ۱؛ و ابن ندیم، *فهرست*، ص ۲۶۵، س ۱/ 632 و رجوع شود به:

F. Rosenthal ," Arabische Nachrichten über Zenon den Eleaten, "*Orientalia*, 6(1937): 39, note 2;

و مقایسه شود با:

B. Lewin ," La notion de *muḥdaṯ* dans le *Kalām* et dans le philosophie, " *Orientalia Suecana (Donum Natalicum H. S. Nyberg Oblatum)*, 3(1954): 84, note 1.

همچنین رجوع شود به: تتمه، شمارهٔ ۳۱، ص ۷۰، آنجا که بنا به قولی ابوالحسن بن سنان بن ثابت طبیب یکی از دوستانش بوده است.

۶۴. ابن ابی اصیبعه، *عیون الانباء*، ج ۱، ص ۳۲۲؛

Walzer ," The Arabic Translations of Aristotle," *Greek into Arabic*, pp. 66 , 69-77, 81-83.

۶۵. دربارهٔ *آثار عُلْوی*، رجوع شود به:

G. Bergsträsser (ed. and trans.), *Neue meteorlogische Fragmente des Theophrast* (Heidelberg 1918), p. 10.

دربارهٔ الینوس، رجوع شود به:

Walzer, p. 75 . F. Rosenthal ," A Commentator of Aristotle," in *Islamic Philosophy and the Classical Tradition* , pp. 337-49.

به گمان روزنتال این شخص همان آپولونیوس اسکندرانی است؛ همچنین رجوع شود به اشاره به ابن خمّار در ص 339 . *چهارکتاب منطق* ظاهراً به دورهٔ تحصیلات پزشکی تعلق داشت.

طبق آنها اولین فیلسوف طالس مَلَطی، از فلاسفهٔ سبعه، بود. عیسی بن علی نیز آن گفته را تأیید کرد. آنگاه، ابن ندیم نظر دیگری را نقل کرد که بر طبق آن اولین فیلسوف فیثاغورس بود.[۶۶]

تألیفات اصیل ابن سُوار مشتمل است بر رساله‌ای در خصوص آثار عُلْوی، شرحی بر *ایساغوجی* فرفوریوس، کتابی در باب دوستی، دارای عنوانی مشابه با کتاب توحیدی و باهمان مضمون (*الصدیق و الصداقة*)، مقاله‌ای با عنوان *فی السعاده* و مقاله‌ای با عنوان *فی الافصاح عن رأی القدماء فی الباری تعالی و فی الشرائع و مورديها*. چند اثر طبّی نیز به او منسوب است. او گذشته از ترجمهٔ *Iatrikōn logoi*، نوشتهٔ آئتیوس آمدی، کتابی با عنوان *فی دیابطا* و مقاله‌ای با عنوان *فی الصرع* (مرضی که به آن مبتلا بود) و مقاله‌ای نیز با عنوان *فی امتحان الاطباء*، برای امیر خوارزمشاه ابوالعباس مأمون بن مأمون، نوشت.

دو رسالهٔ کوتاه ابن سوار که برنهارد لوین آنها را ترجمه و بحث کرده است حاوی عقاید او در باب مسائلی مانند خلق و کلام و فلسفه و زندگی فلسفی است.[۶۷] نخستین رساله از این دو رساله مربوط می‌شود به مفهوم خلق (مُحدَث) بدان سان که در کلام و فلسفه تصور می‌شود. در اینجا، ابن سوار به انتقاد از نحوهٔ استدلالی می‌پردازد که متکلّمان با توسّل به آن در صدد اثبات خلق بر می‌آیند. انتقاد او مبتنی بر تفسیر فارابی از فصل هشتم *الطبیعهٔ* ارسطوست که فارابی در رساله‌اش با عنوان *کتاب الموجودات المتغیّره* مطرح کرده است.[۶۸] ابن سوار به جای استدلال کلامی، مبتنی بر نظریهٔ جوهر و

---

۶۶. ابن ندیم، *فهرست*، ص ۲۴۵/ 590. اثر فرفوریوس، *التاریخ* نامیده می‌شود؛ و والتسر آن را با کتاب وی به نام *Philosophos historia* یکی می‌داند؛ رجوع شود به:

R. Walzer ," Porphyry and the Arabic Tradition," in *Porphyre* (Entretiens sur l'Antiquité Classique, 12) (Vandoeuvres - Genève 1965), pp. 282-83 ; and " Furfūriūs," *EI*, II, 949 a.

67. B. Lewin ," La notion de *muḥdaṯ* dans le *Kalām* et dans la philosophie"; and " L ' idéal antique du philosophe dans la tradition arabe," *Lychnos* (Uppsala 1955): 267-84.

مقالات مورد بحث به ترتیب عبارت‌اند از: *مقالة فی انّ دلیل یحیی‌النحوی علی حدث العالم اولیٰ بقبول من دلیل المتکلمین اصلاً*، تصحیح عبدالرحمان بدوی، در *الافلاطونیة المحدثة عندالعرب* (قاهره ۱۹۵۵)، ص ۲۴۳ و بعد؛ و *مقالة فی صفة الرجل الفیلسوف*، نسخهٔ خطی راغب پاشا ۱۴۶۳.

68. Lewin, " La notion de *muḥdaṯ*," pp. 85-86 , and p. 86, note 1.

لوین در یادداشت 1 دربارهٔ اثر فارابی که ظاهراً مفقود است سخن می‌گوید. این اثر، اثر فارابی، منبع غیرکلامی مهمی برای بحث ابن‌میمون از متکلمان در *دلالة الحائرین* بود (رجوع شود به: ج ۱، ص 74). کتاب فارابی در اندلس مشهور بود و ابن باجّه و ابن رشد در شرحهای خود بر *الطبیعهٔ* ارسطو از آن نقل قول ←

اعراض، برهان مقبولتر (به زعم او) یحیی نحوی در ردّ ارسطو را مطرح می‌کند: هر جسمی محدود است؛ جهان جسم است؛ بنابر این جهان محدود است. جسم محدود قدرتی محدود دارد، امّا قدرت اشیاءِ ابدی محدود نیست؛ پس جهان ابدی نیست.[۶۹]

ابن سوار از لفظ «محدث» تأویلی فلسفی می‌کند. در آفرینش جهان علّت بر معلول مقدّم نیست، و این دو مقارن با یکدیگرند، همان سان که خورشید و نورش باهم‌اند. به ادّعای ابن سوار، ارسطو می‌گوید که جهان مخلوق است زیرا علتی دارد که آن را هستی بخشیده است. امّا خالق مقدّم بر خلق نیست. او دفعتاً و با ایجادی که نه طبیعی است و نه زمانی خلق می کند. و زمان نیست مگر مقیاس فلک به لحاظ تقدم وتأخر. زمان از فلک مشتق می شود و وجود آن مؤخر بر وجود فلک است. بنابراین، خالق بر جهان تقدّم بالطبع و بالشرف و بالرتبه دارد. اما مقدّم بالزمان نیست. به گفتهٔ ابن سوار، این نظر که هم جهان و هم خالق ازلی‌اند، عقیدهٔ پروکلوس و نیز رأی ارسطو بود. صفت «ازلی» نیز در این دو مورد معنای واحدی ندارند، زیرا ازلیّت جهان زمانی است و ازلیّت خالق غیر زمانی.[۷۰]

→

کرده‌اند. رجوع شود به مقدمهٔ Pines ، بر ترجمه‌اش از *دلالة الحائرین*، ص lxxxv . او بر اساس نقل قول‌هایی از این کتاب، بر این اعتقاد است که فارابی در آن اثر، هم دلایل کلامی حدوث زمانی و هم تعالیم یحیی‌نحوی را مورد انتقاد قرار می‌دهد. همچنین رجوع شود به:

M. Steinschneider , *Al-Farabi (Alpharabius); des arabischen Philosophen Leben und Schriften* (St. Petersburg 1869), II,33, pp. 119-23.

۶۹. برای برهان کلامی، رجوع شود به: ولفسن، *فلسفهٔ علم کلام*، [ترجمهٔ فارسی، ص ۴۲۰ و بعد، و بویژه ص ۴۲۱ و بعد/] ص 392 و بعد، 393 و بعد. برهان مقبولتر یحیی نحوی را سیمپلیکیوس در شرح خود بر *الطبیعهٔ* ارسطو ذکر می‌کند:

Simplicius, *Commentary on Aristotle's Physica,* ed. H. Diels , *CAG* , vol. 10(Berlin 1895), p. 1327.

لوین این برهان را در صفحهٔ 86 نقل کرده است. دربارهٔ *کتاب الرّد علی ارسطاطالیس* یحیی نحوی، رجوع شود به مقالهٔ من، با عنوان:

" A Lost Passage from Philoponus' *Contra Aristotelem* in Arabic Translation," *JAOS* , 85 (1965):318-27; H. A. Davidson," John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation," *JAOS,* 89(1969): 357-91: M. Mahdi, "Alfarabi against Philoponus," *JNES*, 26 (1967): 233-60 ; and " The Arabic Text of Alfarabi's *Against John the Grammarian,*" in S. A. Hanna(ed.), *Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz Suryal Atiya* (Leiden 1972), pp. 268-84.

۷۰. لوین، ص 92 ، در ترجمهٔ خود تقدّم بالشرف را از قلم انداخته است، اما در متنی که در نسخهٔ خطی

←

رسالهٔ دوم در خصوص رفتار فیلسوف در جامعه است. ابن سُوار از این امر بحث می کند که کمال فیلسوف در جامعهٔ آرمانی و تنش میان زندگی توأم با تأمل و نظر و زندگی مبتنی بر کمال مدنی چگونه به تحقّق می‌رسد. ابن سوار تعلیم می‌دهد که فیلسوف حقیقی عشقی ناب و خالصانه به ماهیت واقعی تمام اشیاء دارد. بنابر این، نتیجه می شود که وسوسهٔ امور مادی در فیلسوف مؤثر نمی‌افتد و او عفیف (sōphrōn) و سخی است؛ زیرا آزمندان سود و منفعت را بر انسانیت و حریّت ترجیح می‌دهند و حال آنکه فیلسوف هیچ چیز را برتر از انسانیت و حرّیّت نمی‌شناسد. فیلسوف باید از جامعه کناره گیرد، یا فقط با صاحبان خرد نشست و برخاست کند و از تمام اموری که مخلّ صفا و آرامش و ناسازگار با عواطف و انفعالات است دوری جوید. افلاطون و ارسطو فقط با بزرگان و عالیمقامان و صاحبان خرد نشست و برخاست می کردند. و اگر انسان سعادت زندگی در سایهٔ حمایت رئیس حکومت را نداشته باشد باید زندگی کشاورزان را برگزیند و به مزرعهٔ خویش بپردازد.

بنابراین به نظر ابن سوار زندگی فلسفی آرمانی همان (به قول لوین) apragmon bios [زندگی بی‌دردسر] نوافلاطونی است. این زندگی یک زندگی آرام و بر کنار از امور حکومت و دغدغه‌های شهری است و البته مرجع آن است که در سایهٔ حمایت فرمانروا باشد. نزدیکی ارسطو و اسکندر در این خصوص سرمشق است. کمال مطلوب، نه زهد مطلق، بلکه جدایی از عوام و تمام عوامل ناسازگار با آرامش فلسفی است. تسلیم شدن به حمایت رئیس حکومت، به نحوی متناقض‌نما، راهی است برای فرار از تلاطم زندگی شهری. بهترین انتخاب بعدی، زندگی سادهٔ روستایی است.

از ابن خمّار، به همراه ابن زرعه، به عنوان نمایندهٔ مسیحیان معاصر در فلسفه نام برده شده است (*امتاع*، ج ۲، ص ۱۴)، و در جایی دیگر باز از این دو تن به عنوان اصحاب ابن عدی (ج ۲، ص ۳۸) یاد می‌شود. ابن خمّار مانند ابن زرعه و سایر اعضای مکتب ابن عدی از اعضای مجلس ابن سعدان بود (ج ۱، ص ۳۲)؛ توحیدی او را در مقایسه با دیگران (ج ۱، ص ۳۴-۳۳) فصیح و مترجمی دقیق و معتَمد وصف می‌کند. او که هیچ گاه از به زبان آوردن کلمات بی‌مهرانه پرهیز نمی‌کند می‌افزاید که ابن خمّار خوب و بد را به

→

راغب پاشا ۱۴۶۳ محفوظ است وجود دارد. در مورد علم در میان عالمان عرب‌زبان کتاب پروکلوس، *فی‌قدم العالم*، رجوع شود به مقالهٔ من، با عنوان:

" Lost Passage from Philoponus' *Contra Aristotelem*," p. 319 , note 2.

هم می‌آمیزد و تمامی صفات نیکوی خود را با سبکسری خودش تباه می‌سازد. او متذکر می‌شود که ابن خمّار ماهی یکی دو بار دچار حملهٔ صرع می‌شد. وزیر چنان احترامی برای ابن خمّار قایل بود که از ابوحیان خواست تا با فهرستی بلند از پرسشهای فلسفی به نزد او و سجستانی برود (*امتاع*، ج ۳، ص ۱۰۶). در جایی دیگر، توحیدی به آراءِ ابوسلیمان دربارهٔ عقل که در مناظره‌ای با ابن خمّاربیان کرده بود اشاره می‌کند (*امتاع*، ج ۳، ص ۸۳). ابوسلیمان شرح می‌دهد که عقل متمایل به آرامش وحسّ متمایل به پریشانی است. بنابر این وقار و سکینه از نشانه‌های عاقل است. موضوع بحث از این مختصر عباراتی که توحیدی نقل کرده چندان روشن نیست.

در مقالهٔ راجع به ابن سوار در *صوان الحکمة* (ص ۳۳۵) (*مقابسات*،مقابسهٔ ۱۷، ص ۱۰۹) بحثی وصف می‌شود که در دکان ابن سمح در باب الطاق انجام گرفت. از ابن سوار پرسیده شد که آیا اعتقاداتی که مردم دارند (و آنچه بدان عمل می‌کنند) تماماً برحق یا غالباً بر حق یا تماماً بر باطل یا غالباً بر باطل است. او، پس از تعارفی مؤدبانه با حاضران، پاسخ داد:

اگر تسلّط و تأثیر طبیعت در اعتقاد و عمل را لحاظ کنیم، در آن صورت غالب آن بر باطل است؛ زیرا حکومت عقل در قلمرو طبیعت غریب است و آنچه غریب است ضعیف است. اگر حکم عقل را لحاظ کنیم، آن‌گاه تمام اینها، یعنی عقیده و عمل و عادت یا خوی، غالباً برحق است. اما آنچه حق است به دلیل کثرت معتقدان بدان حق نیست وآنچه باطل است نیز به علت کمی ناقلان باطل نیست. با وجود این، توافق اکثریت صالح ممکن است بر آن باشد که رجحان حقیقتی که افراد بسیاری بدان معتقدند سزاوارتر است، زیرا بر اثر تحقیق اثبات شده و به مرور زمان صیقل یافته است. پس عاری از هوا و هوس و تعصب است و همانند شمشی است که نیازی به تمویه یا پیرایه ندارد.[۷۱]

در ماده‌ای جداگانه در*صوان‌الحکمة*(ص ۵۵ ـ۳۵۳)، ذیل «ابوالخیر الحسن بن سوار بن بابا بن بهنام» (=*مقابسات*، مقابسهٔ ۴۲،ص ۶ ـ ۱۷۴)، از ابوالخیر پرسیده شد که آیا شناخت خدا«ضروری» است یا«استدلالی».[۷۲] گفته‌اند که اختلاف‌نظر متکلمان در این

---

۷۱. مناقشهٔ مسیحیان و مسلمانان و نیز یهودیان ربّانی با یهودیان قرائی بر سر تعداد پیروان به صورت جدلی مورد استفاده بود؛ رجوع شود به مقالهٔ من، با عنوان:

"A Critical Edition with a Translation and Notes of the *Book of Tradition*," *JQR*, N.S. 62(1971): 62.

همچنین رجوع شود به: فروتر، ص ۱۹۴ـ۱۹۳.

۷۲. منقّح منتخب *صوان الحکمة* که مسؤول اضافاتِ برگرفته شده از *مقابسات* توحیدی بود یا مصحّح ←

خصوص شدید است. او در پاسخ گفت که این علم از جنبهٔ عقلی ضروری (شهودی) و از جنبهٔ حسی استدلالی است. از آنجاکه هر متعلق شناسایی یا با عقل جستجو می شود، اگر معقول باشد، و یا از راه حس، اگر محسوس باشد ـ از شاهد به غیب ـ تصوّرپذیر است که شناخت خدا از راه اکتساب و استدلال یا به وسیلهٔ ضرورت عقلی ممکن باشد.[۷۳] در اینجا او مثلی را به نام «اصحابنا فی‌الورّاقین» ذکر می‌کند. حسّ به زنی زیبا و عشوه‌گر تشبیه می‌شود که در کنار جوانی نیکوروی می‌نشیند و او را فریب می‌دهد. عقل نیز به شیخی موقّر تشبیه می‌شود که در فاصله‌ای دور نشسته است. این شیخ نمی‌تواند میان این زن و این جوان حایل شود، امّا می‌تواند اشاره کند و فریاد بزند و دست خود را تکان دهد. عقل به بداهت خداوند را می‌شناسد و در وجود او تردید ندارد و با تمسّک به حس بر وجودش استدلال می‌کند. آن که استدلال می‌کند از جزئیات به بالا می‌رود و کسی که مدّعی ضرورت می‌شود از کلیات به پایین می‌آید. هر چیز که با تحقیق منطقی و نظر فلسفی مورد بررسی قرار گیرد چنین است. آنچه با جدل تحقیق شود فقط شک و مشاجره و ظنّ و مخالفت و تعصب به بار می‌آورد. آخرین نظر ابن سوار در حکم ضربه‌ای سخت به متکلّمان است و مبیّن تقبیح فلاسفه از روشهای آنهاست.

ابوعلی بن سمح. ابوعلی حسن بن سمح، یکی دیگر از شاگردان ابن عدی است که

→

(یا نسخه‌بردار) بعدی ظاهراً بین ابوالخیر حسن بن سُوار و ابن سُوار تمایز قایل شد. دربارهٔ الفاظ «ضرورة» و «استدلال» در بحثهای کلامی، رجوع شود به:

van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 16, 114-18, 139, 161; Hourani, *Islamic Rationalism*, Index, p. 155; Peters, *God's Created Speech,* Index, p. 435.

«علم ضروری» به معنای شناسایی شهودی ماتقدّم است. همچنین رجوع شود به:

F. Rosenthal , *Knowledge Triumphant* (Leiden 1970), p. 216.

۷۳. الفاظ «غیب» و «شهادة» در قرآن کریم به همراه یکدیگر آمده است: در سورهٔ انعام، آیهٔ ۷۳ و سورهٔ توبه، آیه‌های ۹۴ و ۹۵ و ۱۰۵ و ۱۰۶؛ رجوع شود به:

R. Paret, *Der Koran* ; *Kommentar und Konkordanz* , 2nd ed. (Stuttgart 1977), p. 145.

(دربارهٔ سورهٔ انعام، آیهٔ ۷۳). این شیوهٔ بیان غالباً در نزد نوافلاطونیان مسلمان دیده می‌شود، رجوع شود به: الشیخ الیونانی، رسالهٔ ۹، ص 4، که همراه (ترجمهٔ انگلیسی از Lewis ، ص 479) با تفسیری تأویلی از سجستانی است؛ *اثولوجیا ارسطاطالیس*، میمر ۸، ص ۲۱ و بعد، در *تاسوعات*، انئاد پنجم، رسالهٔ هشتم؛ رسالهٔ ششم، ص 25 و بعد (ترجمهٔ Lewis ،ص 245) انئاد هفتم، ص ۱۱ و بعد. انئاد پنجم، رسالهٔ اول، ص 4، س ۱ و بعد (ترجمهٔ Lewis، ص 267). انئاد هشتم، ص 11 و بعد. انئاد ششم، رسالهٔ هفتم، ص 11 و بعد (ترجمهٔ Lewis ، ص 465).

در انتقال گفتارهای آموزگار خود دربارهٔ *سماع طبیعی* و *ریطوریقا* شخصی مؤثر و مفید بود.[۷۴] ابن قفطی دربارهٔ او به اختصار چنین می‌گوید: «ابوعلی بن سمح، منطقی عراقی. او در فن منطق عالمی برجسته بود و آن را تدریس نیز می‌کرد. مردم مشتاق بهره‌گیری از تعلیم او بودند. او غوامض این علم را شرح کرد و شروحی نیکو بر کتابهای ارسطو نوشت که نسخه‌های بسیاری از آنها برداشتند. او به شهرت رسید و در میان شاگردانش نفوذی فراوان داشت. او در جمادی‌الثانی ۴۱۸ (ژوئیه ـ اوت ۱۲۰۷) درگذشت». نام ابن سمح در کنار نام همکیش دیگرش ابن زرعه در بیتی از معرّی، در *لزومیات* او، آمده است. ابن سینا نیز در نامه‌ای که به یکی از شاگردانش نوشته و در آن از فلاسفهٔ بغداد سخت انتقاد کرده از ابن سمح نام برده است. ابن سینا درنکوهش ابوالفرج بن طیّب و یکی دیگر از همتایان نامشخص او می‌گوید که «ابوالخیر خمّار و ابن سمح با وجود بضاعت علمی محدودشان، و تا آن حدّ که به پشتکار آنها در مطالعهٔ این یا آن گوشهٔ این یا آن کتاب مربوط می‌شود، بهتر از اینان بودند...». ابن بطلان نیز نام ابن سمح را در زمرهٔ مدافعان علوم اوایل و عالمانی ذکر می‌کند که در طیّ یک دهه درگذشتند.[۷۵]

شاگرد ابن سمح، ابوالحسن (حسین) محمد بن علی بن طیّب بصری، *سماع طبیعی* را نزد او آموخت و از تقریرات او نسخهٔ خود از این اثر را استنساخ کرد. بصری طبیب و متکلمی معتزلی بود و تمایلات فلسفی داشت. به گفتهٔ ابن قفطی، بصری از اذعان علنی به مطالعهٔ فلسفه پرهیز می‌کرد و ترجیح می‌داد که آراءِ فلسفی خودش را در کسوت متکلم ترویج کند.[۷۶] *سماع طبیعی*، بر خلاف *ارغنون* که در حاشیه شرح خورده بود، با شرحی تمام عیار همراه و مبتنی بر یادداشتهایی بود که بصری از تقریرات ابن سمح استنساخ کرده بود. *ریطوریقای* محفوظ در نسخهٔ خطی پاریس نیز از نسخهٔ دستنویس ابن سمح استنساخ شده بود.[۷۷]

---

74. S. M. Stern ," Ibn al- Samḥ," *JRAS* (1956): 31-44,

برای منابع مربوط به تذکرهٔ اشخاص، بویژه رجوع شود به: ص 31، یادداشت 2.

۷۵. ابن قفطی، *تاریخ الحکماء*، تصحیح ی. لیپرت (لایپزیک ۱۹۰۳)، ص ۱۲ـ ۴۱۱؛ استرن از ابوالعلاء معرّی، *اللزومیات* (قاهره ۱۸۹۱)، ج ۱، ص ۲۳۵، نقل قول می‌کند؛ همچنین:

Pines, " La ' Philosophie orientale' d'Avicenne," Appendice, pp. 35f.; J. Schacht and M. Meyerhof, *The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Buṭlān of Baghdad and Ibn Riḍwān of Cairo* (Cairo 1973), p. 63.

۷۶. ابن قفطی، *تاریخ الحکماء*، ص ۲۹۳؛ Stern ، ص 36-38.

77. Stern , pp. 38-44 ; Peters, *Aristoteles Arabus*, pp. 27,31.

←

دکان ابن‌سمح در باب الطاق، محل تجمع دانشوران مسیحی بود. او در زمرهٔ شاگردان ابن عدی بود که در مجلس ابن سعدان شرکت می‌جستند. توحیدی او را از جملهٔ حاضران در بحثی ذکر می‌کند که در حضور وزیر در خصوص صفات اخلاقی صورت گرفت (*مقابسات*، مقابسهٔ ۳، ص ۸۹ ـ ۸۵). سایر شرکت کنندگان عبارت بودند از: عیسی (بن زرعه؟) و نظیف رومی و شیوخ مسیحی دیگری که «از راسخان در فلسفه و محبّان اهل آن بودند». بحث آنها در خصوص دشواری تهذیب نفس بود:

با اینکه صفات اخلاقی از قدیم الایّام مورد بحث بوده، گفته‌اند که شخص ذاتاً جبون نمی‌تواند شجاع شود؛ آنچه در مزاج شخص ریشه دارد به ناگزیر به مرور زمان رخ می‌نماید. اختیار بشر بسیار ضعیف است؛ او مغلوب ضرورت و قسمت آسمانی است.

توحیدی مدّعی است که ابن سمح در مقایسه با معاصرانش از همه فرومرتبه‌تر است (*امتاع*، ج ۱، ص ۳۴). او از حیث حافظه و ترجمه و نظر و استدلال در سطحی پایین‌تر از آنهاست. و این دو دلیل دارد: بلاهت و آزمندی (اشاره به ناخن خشکی او در کسب و کار) او که مانع از بهره‌گیری او از حکمت یا اکتساب صفات فاضلهٔ اخلاقی مؤدّی به سعادت اعلی می‌شود.

ابن سمح در رساله‌ای کوتاه با عنوان *فی‌التصدیق* دربارهٔ حکم اخباری به بحث می‌پردازد که گروه کثیری از مردم نقل کرده‌اند.[۷۸] او این نظر را که چنین اخباری جملگی شایان اعتقاد است ردّ می‌کند. زیرا ممکن است که قومی خاص در مورد چیزی که پایه و اساس ندارد اتفاق نظر داشته باشند و این اتفاق را اقوام دیگر قبول نداشته باشند (همان

→

تهیهٔ صفحهٔ اختتام کتاب سوم *ریطوریقا* به دست ابن سمح (ترجمهٔ Stern، ص 42) حاکی از ذکاوت لغوی این عالم است. وی نسخ خطی مغلوطی را که به دست می‌آورد با دقّت تمام با نسخهٔ سریانی آنها مقابله می‌کرد.

۷۸. این رساله براساس نسخهٔ خطی محفوظ در موزهٔ بریتانیا (Add.7473) منتشر و با این مشخصات ترجمه شده است:

Marie Bernard-Baladi, " Les critères de la certitude ; un opuscule de Ḥasan ibn Sahl sur la crédibilité du dire transmis par un grand nomber," *JA*, 257 (1969): 95-124.

برنارد بالادی این اثر را به شخص مورد نظر ما نسبت نمی‌دهد (نام نویسنده حسن بن سهل بن سمخ ذکر شده است)، اما با توجه به نام مؤلف و نقش شاگرد ابن سمح، ابوالحسن بصری معتزلی، در انتقال این رساله و محتویات آن، معقول به نظر می‌آید. (پروفسور فرانتس روزنتال که توجّهم را به این مقاله جلب کرد، این رساله را به ابن سمح مورد بحث ما نسبت داد.)

گونه که مثلاً یهودیان و زرتشتیان و صابئان فضایل عیسی [ع] را منکرند). در نتیجه، اخباری که گروه کثیری از مردم نقل کرده‌اند هم شایان اعتماد و هم قابل تردیدند. اما این نظر ناقض قانون امتناع تناقض است.

ابن سمح سپس به ردّ این نظر مخالف می‌پردازد که هیچ یک از اخبار نقل شده به وسیلهٔ گروه کثیری از مردم نیز نباید معتبر انگاشته شود. زیرا اگر چنین بود باید وجود چین یا اسکندر کبیر را منکر می‌شدیم. او این نظر را می‌پذیرد که بعضی اخبار روایت شده به وسیلهٔ کثیری از مردم شایان اعتماد است.او می‌کوشد تا برای پذیرش آنها معیارهایی را از قبیل انتشار وسیع آنها در میان اقوام گوناگون و سازگاری آنها با مقتضیات عقل تعیین کند.

ابن سمح با این استدلال به طور ضمنی (و ماهرانه) مناقشهٔ مسلمانان را بر سر اینکه اعتقادات آنها (محض نمونه، اعتقاد به اعجازهای نبوی محمد [ص])، به دلیل اجماع گروه کثیری از مردم معتبر است، خدشه‌دار می‌سازد. تعداد مطلق پیروان مبیّن حقانیّت یک عقیده نیست (این نظر را ابن خمّار هم بیان کرده بود)، بلکه حقانیّت آن منوط به میزان پذیرش آن در سایر جوامع و قبول عقلی آن است.

نظیف رومی. نظیف المتطبّب (طبیب)، همچنین مشهور به نظیف القسّ (کشیش) الرومی یا ابو علی بن یُمن المتطبّب، گاهی ملقب به بغدادی، از مسیحیان مَلَکی بود.[۷۹] ملکیهای بغداد در محلهٔ دارالرّوم (که نام رومی مأخوذ از آن است) جمع شده بودند و اینان از ملکیهای تیسفون و اسیران روم شرقی در جنگهای عرب و روم بودند که به آنجا مهاجرت کرده بودند. نظیف رومی کشیش و فیلسوف و طبیب بود.

نظیف رومی در مقام طبیب به خدمت عضدالدوله درآمد و در بیمارستان عضدی خدمت کرد. شواهدی در دست است که نشان می‌دهد او پیش از درآمدن به خدمت عضدالدوله در بغداد، در ۳۵۹/ ۹۷۰، در شیراز طبابت می‌کرده است.[۸۰]

نظیف رومی مترجم هم بود. ابن ابی اصیبعه می‌گوید که او زبانهای مختلفی می‌دانست و از یونانی به عربی ترجمه می‌کرد.[۸۱] (این در زمانی بود که غالب مترجمان با

---

79. J. Nasrallah ," Naẓīf Ibn Yumn , médecin , traducteur et théologien melkite di Xe siècle," in *Ḥunayn Ibn Isḥāq* , pp. 303-12 ; Brockelmann , *GALS*, I , 387 ; Graf, *GCAL*, II , 48-49. Sezgin, *GAS*, V, 313-14.

80. Nasrallah , pp. 306-07 ; Busse, *Chalif und Grosskönig*, pp. 516-17.

۸۱. ابن ابی اصیبعه، *عیون الانباء*، ج ۱، ص ۲۳۸.

زبان یونانی آشنا نبودند و باید از زبان سریانی استفاده می‌کردند.) ابن ندیم نقل می‌کند که نظیف طبیب به او گفت که فصل دهم کتاب *اصول* اقلیدس را به زبان یونانی دیده است و این فصل ۴۰ اصل بیشتر از ۱۰۹ اصل نسخهٔ متداول داشته است و لذا او تصمیم به ترجمهٔ آن به عربی گرفته است. او همچنین ابن ندیم را آگاه کرد که یوحنا القسّ اصل یونانی بخشی را که به ادّعای ثابت (بن‌قرّه) به فصل اول مربوط بوده به او نشان داده است. ابن رشد در «شرح کبیر» خود بر *مابعدالطبیعه* از ترجمهٔ فصل «آلفای کبیر» به قلم نظیف استفاده کرد.[۸۲]

نظیف رومی علاوه بر اشتغال به طبابت و ترجمه در خصوص علم کلام نیز آثاری نوشت؛ یعنی رسالهٔ *فی‌التوحید و التثلیث* و رسالهٔ *فی‌ماهیة اعتقاد النصاری*. مناسبت نوشتن دومین رساله، شرکت او در مجلسی با حضور عضدالدوله بود که در آن مجلس از نظیف خواسته شد تا عقاید سه فرقه از مسیحیان (مَلَکیان و یعقوبیان و نسطوریان) را دربارهٔ وحدت اقانیم شرح کند.[۸۳]

در *صوان‌الحکمة* (ص ۳۳۸) گفته‌ای از او نقل شده است: «فیلسوفی گفت: لذّتهای دنیا شش است. سه از آنها انسانها را ملول می‌کند و سه دیگر نه. سه لذّت ملال‌آور عبارت‌اند از: خوردن و آشامیدن و همخوابگی. و آنهایی که ملال‌آور نیستند، عبارت‌اند از: عطر و لباس و سماع.» (همچنین رجوع شود به: فروتر، ص ۲۶۴).

توحیدی می‌گوید (*مقابسات*، مقابسهٔ ۹۹، ص ۲۶ ـ ۴۲۴) که در بغداد شنید که شیخی می‌گفت ـ و خوب که به یاد آورد آن شیخ نظیف رومی بود ـ هر بار که جهان پدید آید از میان می‌رود؛ و هر چه از میان برود باز پدید می‌آید؛ در نتیجه جهان را صفاتی متناقض است. آن‌گاه شیخ گفتاری دربارهٔ عقل و حس آغاز کرد. او گفت که برای حواسّ آفاق نامنظم به نظر می‌آید. ستارگان به گونه‌ای نامعلوم پراکنده‌اند. اما تحقیق عقلی آشکارکنندهٔ نظم است. حواس نامعتمدند و عقل معتمد. عقل وجود حقیقی را از موجود حقیقی و حکم نهایی را از حکیم عادل می‌گیرد.

توحیدی در مقایسهٔ نظیف با دیگر روشنفکران بغداد می‌گوید (*امتاع*، ج ۱، ص ۳۷) که او در حدّ میانه است و «در طبابت یدی طولا و در مجلس بحث بیانی رسا دارد»؛ او مهربان و در مناظره ماهر است.

---

۸۲. ابن ندیم، *فهرست*، ص ۲۶۶/ 635 ؛ بویژ، تفسیر *مابعدالطبیعهٔ ابن رشد*، ۵ ، ۱ ، cxxii-cxxiii ؛ همچنین: Peters, *Aristoteles Arabus*, p. 49.

83. Nasrallah, pp. 308-09.

عضدالدوله مشاورهٔ پزشکی با نظیف را به فال بد می‌گرفت و این بدشگون‌شماری زمینه‌ساز حکایتی خنده‌آور شد:

عضدالدوله او (نظیف) را به عیادت یکی از قائدان سپاهش که بیمار شده بود فرستاد. پس از رفتن طبیب، آن قائد خدمتکاری را نزد حاجب عضدالدوله فرستاد تا پی ببرد که اگر نظر امیر از او برگشته است، او درخواست کناره‌گیری از مقام خودش را بدهد. هنگامی که حاجب دلیل این تحقیق را پرسید، خدمتکار پاسخ داد که او فقط می‌داند که نظیف طبیب از آن قائد عیادت کرده است. وقتی که حاجب این موضوع را برای عضدالدوله نقل کرد، او خنده‌ای کرد و دستور داد که قائد را به نزدش بیاورند تا او را از لطف و احسان خودش باز مطمئن کند.[۸۴]

عیسی بن علی. ابوالقاسم عیسی بن علی بن عیسی، پسر «وزیر نیک» علی بن عیسی بود که در ۳۳۴/ ۹۴۶ پس از عمری طولانی و پرآوازه در ۸۹ سالگی درگذشت.[۸۵] خانوادهٔ او از ساکنان دیرقنّیٰ بودند و کاتبان و کارگزاران حکومتی بسیاری از این خانواده برخاستند. این خانواده تباری ایرانی داشت و پیش از گرویدن به اسلام بر آیین مسیحیت بود. علی بن عیسی علاقهٔ شدیدی به تصوّف داشت. پسرش عیسی در رمضان ۳۰۲/مارس ۹۱۵ دیده به جهان گشود و در ۲۹ ربیع‌الثانی /۲۸ مارس ۱۰۰۱ درگذشت. عیسی بن علی مانند پدرش، اما به میزانی محدودتر، در امور سیاسی شرکت داشت. او از طبقهٔ کاتبان بود و در مقام کاتب به خلیفه الطائع خدمت می‌کرد. عیسی بن علی، در معاهدهٔ صلح میان امیرمعزّالدوله و ابوالقاسم بریدی، نمایندهٔ بریدی در دربار بود.[۸۶]

---

۸۴. ابن قفطی، *تاریخ الحکماء*، ص ۳۳۷؛ ابن ابی اصیبعه، *عیون الانباء*، ج ۱، ص ۲۳۸؛ ابن عبری، *تاریخ مختصرالدُول*، تصحیح ا. صالحانی (بیروت ۱۸۹۰)، ص ۱۷۵؛ Nasrallah، ص 370 (بی‌ذکر منبع).

۸۵. ابن جوزی، *منتظم*، ج ۷، ص ۱۹ـ ۲۱۸؛ مسکویه، *تجارب‌الامم*، ج ۲، ص ۸۸، وقایع سال ۳۳۴/ ۹۴۵؛ همچنین:

Busse, *Chalif und Grosskönig*, pp. 248, 510, 521; H. Bowen, "Alī b.'Īsā," *EI*,I, 386-88 ; Meyerhof, *Von Alexandrien nach Bagdad*, p. 421.

توحیدی در *رسالة فی‌علم الکتابة*، تصحیح کیلانی در *ثلاث رسائل*، ص ۴۵. ترجمهٔ انگلیسی از فرانتس روزنتال، در:

" Abū Ḥaiyān al Tawḥīdī on Penmanship," *Ars Islamica* , 13-14 (1948) : 17f. (reprinted in *Four Essays on Art and Literature in Islam* [Leiden 1971]).

عیسی بن علی، خوشنویس ماهر، از پدر مشهورش نقل قول می‌کند.

۸۶. مسکویه، *تجارب الامم*، ج ۲، ص ۸۸.

گفتگوی میان ابن ندیم و ابوالخیر بن خمّار دربارهٔ ظهور فلسفه در مجلس عیسی بن علی صورت گرفت. ماده‌ای که در فهرست به او اختصاص دارد، نسبتاً مختصر است. ابن ندیم می‌گوید که عیسی بن علی، در عصر خود، در منطق و علوم اوایل یگانه بود و از اثری به قلم او دربارهٔ زبان فارسی نام می‌برد (*کتاب فی‌اللغة الفارسیة*). ابن ندیم همچنین از «سیدنا» ابوالقاسم عیسی بن علی قولی با این مضمون نقل می‌کند که سلام بن ابرش از قدمای مترجمان و معاصر با برمکیان *الطبیعه / سماع طبیعی* را (از فارسی به عربی) ترجمه کرده است.[۸۷] علاقهٔ او به دانش ایرانیان و زبان فارسی او را از دیگر شاگردان ابن عدی جدا می‌کرد. ابن قفطی جامعیت عیسی بن علی را مورد تأکید قرار می‌دهد. او می‌نویسد که عیسی بن علی در شعبه‌های متعدد دانش «امام» بود و حدیثهای بسیاری را شنید و نقل کرد. به گفتهٔ او، بزرگان در مجلسش شرکت می‌کردند؛ او از مدافعان علوم اوایل بود؛ او منطق را نزد یحیی بن عدی آموخت؛ او شاگردان بسیاری داشت.[۸۸] تأکید بر جامعیت او در اینجا و جاهای دیگر (محض نمونه، در *صوان الحکمة*، رجوع شود به: فروتر) ظاهراً حاکی از دانش او از علوم اوایل و علوم عربی است. عیسی بن علی از حیث تبحّر در حدیث و علوم قرآنی و ادب، در کنار علوم اوایل، نمونه‌ای از انسان‌گرایی وسیع ادبی و نمایان در میان شاگردان مسلمان ابن عدی بود.

عیسی بن علی، به همراه ابن سمح، وظیفهٔ انتقال درسهای یحیی بن عدی دربارهٔ *سماع طبیعی* را به عهده داشت. ابن قفطی در بررسی خود دربارهٔ *سماع طبیعی*، از جمله، می‌گوید که جورجیس یبرودی آن را با کلام ثامسطیوس حاشیه زد و این نسخه در اختیار عیسی، پسر وزیر علی بن عیسی بن جراح، بود که آن را نزد یحیی بن عدی آموخت. او همچنین یادآور می‌شود که ابن سمح شرحی کوتاه بر این کتاب نوشت. به گفتهٔ ابن قفطی، خطّ عیسی بن علی دقت و زیبایی چشمگیری داشت.[۸۹] این استعداد را می‌توانیم از تربیت اولیهٔ او برای حرفهٔ کاتبی بدانیم.

---

۸۷. *فهرست*، ص ۱۲۹/ 282؛ ۲۴۵/ 590؛ پیترز، *Aristoteles Arabus*، ص 32.

۸۸. ابن قفطی، *تاریخ الحکماء*، ص ۴۵ـ ۲۴۴. به گفتهٔ ابن‌قفطی، او در ۲۸ ربیع الثانی ۳۹۱/ ۲۴ مارس ۱۰۰۱ درگذشت.

۸۹. Peters، ص 31؛ *تاریخ‌الحکماء*، ص ۳۹. ابن قفطی در «شرح حال» عیسی بن علی، در ص ۲۴۵، از این نسخهٔ *الطبیعه* که حاوی تفسیر یحیی نحوی نیز بود نام می‌برد. دربارهٔ جورجیس یبرودی (متوفّی حدود ۱۰۵۰ میلادی در دمشق)، رجوع شود به: Peters، ص 34، که این شرح حال را از ابن ابی اصیبعه، *عیون الانباء*، ج ۲، ص ۱۴۳، نقل می‌کند. ترجمهٔ انگلیسی از:

Schacht and Meyerhof, *The Medico- Philosophical Controversy*, pp. 66-69.

مقاله‌ای که در *صوان الحکمة* (ص ۳۳ـ ۳۳۲) راجع به او آمده، او را «شیخی بزرگ در علوم اوایل» قلمداد می‌کند «که جامع فضایل گوناگون بود». در آنجا گفته می‌شود که او گذشته از علاقه به علوم اوایل با علم حدیث و قرائتهای مختلف قرآن و دیگر علوم ادبی نیز کاملاً آشنا بود. او در اواخر عمر در خانهٔ خودش انزوا گزید و تا زمان مرگ، به‌رغم وضع نامساعد و کهولت سن، با اشتغال به تدریس روزگار می‌گذراند. شماری از امثال که او ترجمه کرده، ذکر می‌شود:

۱)«چشم پوشیدن از چیزی بهتر از نیازمندی و کسب آن چیز است.»

۲)« عاقلی که در مصاحبت باعاقلان به سختی روزگار می‌گذراند، سعادتمندتر از کسی است که در جمع ابلهان به راحتی سر می‌کند.»

۳)«همان طور که اگر عضوی از بدن شما بیمار شود آن را نادیده نمی‌گیرید، تا مبادا بیماری وخیم شود، همان طور نیز در اصلاح نفس خویش از هیچ کوششی نباید دریغ کنید.»

۴)«اگر صیّاد برای فرود آوردن پرندگان از آسمان و بیرون آوردن ماهی از آب و تربیت وحوش و پرندگان باید حیله به کار برد؛ چرا شخص عاقل برای هدایت و تهذیب بشر نباید به حیله متوسل شود؟»

توحیدی از جملهٔ کسانی بود که در مجلس عیسی بن علی حاضر می‌شدند. محض نمونه، او هنگامی که ابومحمد اندلسی از وی پرسید که چرا هر عالمی رشتهٔ علمی خود را از سایر علوم برتر می‌شمارد در مجلس حاضر بود (*مقابسات*، مقابسهٔ ۵۴، ص ۲۲۱). وقتی که از او پرسیدند که چرا از فقر و ثروت که به زندگی و مرگ مربوط می‌شوند یادی نکرد، در پاسخ گفت که هرچیز ورای عقل و زندگی و تندرستی صرفاً جنبهٔ فرعی دارد؛ وانگهی، با عقل، انسان فقر را تحمل می‌کند و به ثروت می‌رسد. در یکی از جلسات مجلس او، عضوی از آن جمع، دربارهٔ مردی که به سبب ارتکاب جرم به دست اولیای امور تازیانه خورده بود، داستانی نقل کرد (*مقابسات*، مقابسهٔ ۵۹، ص ۳۸ـ ۲۳۷). آن مرد را برهنه بر شتری نشاندند و در میان شاهدان گرداندند. وقتی که شتر ایستاد، جوانی به مرد نزدیک شد و در گوش او چیزی را نجوا کرد که مرد بر اثر شنیدن آن بر پشت شتر ایستاد و کف دست خودش را روی دیوار کناری گذاشت و با خنجری که در دست دیگرش بود آن دست را به دیوار دوخت. و در حالی که آن مرد به دیوار آویزان مانده بود، شتر به راه خود رفت. مردم از تلخکامیی که آن مرد را به انجام دادن این کار واداشت در حیرت شدند. عیسی بن علی از این حکایت این درس را می‌گیرد که انسان عاقل وقتی

به مقصود نهایی خودش رسید از زندگی دنیا بیزار می‌شود. انسان به وسیلهٔ حواس خودش است که هوای نفس خودش را با دستیازی به اعمال دلیرانه و جسارت‌آمیز برای کسب‌شهرت به‌کارمی‌گیرد. اما انسان عاقل این زندگی سرشار از غرور و فریب را با میل و رغبت با آن زندگی‌ابدی وکامل‌معاوضه‌می‌کند که‌در آن‌هیچ‌زحمت‌یا رنج یا دردی نیست.

توحیدی در فصلی مشتمل بر «عبارات» دانشوران معاصر خودش، به نقل از عیسی بن علی، پاسخ یکی از قدما به این پرسش را که چگونه محرّک می‌تواند در سکون باشد می‌آورد. «محرک در سکون است، مانند آهنربا که آهن را و شهوت که بدن را به حرکت در می‌آورد؛ زیرا سنگ و شهوت در سکون‌اند، و همین گونه است معشوق و عاشق» (*مقابسات*، مقابسهٔ ۶۶، ص ۲۷۷). در همین فصل از قول او نقل می‌شود که گفته است «شاه حقیقی کسی است که با محبت بر رعایای خودش حکومت کند.» [۹۰]

نظر توحیدی دربارهٔ عیسی بن علی به نحوی استثنایی مساعد بود (*امتاع*، ج ۱،ص ۳۶): به گفتهٔ او، عیسی بن علی به انتقال دانش و ترجمه و به تحقیق در زبان علاقه داشت. او به کتابخانه‌های بزرگان دسترسی داشت و در نتیجه قادر بود کتابهایی را که در دسترس بسیاری از اعضای گروه نبود مطالعه کند. توحیدی می‌افزاید که عیسی بن علی عمری طولانی داشت، کم سخن بود و از بیماری مالیخولیا در رنج.

ابوالحسن بدیهی. ابوالحسن علی بن محمد بدیهیِ شاعر از اصحاب یحیی بن عدی بود و در پژوهش فلسفی مدتها با وی یار بود.[۹۱] او از شهرزور برخاسته بود. کُنیهٔ «بدیهی» او را بناگزیر هدف تمسخر و استهزا ساخته بود. ثعالبی او را شاعری کثیرالتألیف و مشهور و خوش‌سفر وصف می‌کند و آنگاه سخن طنز ابوبکر خوارزمی را نقل می‌کند که نام «بدیهی» تنها به سبب «لفظ» شعر او، و نه به علت صحّت «معنای» آن، برازندهٔ او بود. او بیتی از صاحب بن عباد را نقل می‌کند که در آن صاحب گفته بود نام «بدیهی» دشوار می‌تواند برازندهٔ شخصی باشد که طی پنجاه سال یک بند شعر خوب می‌نویسد؛ نقدی

---

۹۰. مسألهٔ حرکت در سکون شامل استلزامات مربوط به تأثیر محرک نخستین در جهان است. برای تمثیلی مشابه، مقایسه شود با: *امتاع*، ج ۲، ص ۱۰۹. (به نام حکمای اوایل)؛ *رسائل اخوان الصفاء*، ج ۲، رسالهٔ ۵ ، ص ۲۶ ـ ۱۲۵. عبارت راجع به سلطان حقیقی نشان‌دهندهٔ فضیلت شاهانهٔ «بشر دوستی» (philanthrōpia) است که در نظریه‌های یونانی مآبانهٔ سلطنت مورد تأکید بود.

۹۱. بغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۱۲، ص ۸۴ ـ ۸۳؛ ثعالبی، یتیمة، ج ۳، ص ۴۵ـ ۳۴۳؛ ابونعیم اصفهانی، *تاریخ اصفهان*، ج ۲، ص ۲۳ـ۲۲؛ راغب اصفهانی، *محاضرات الادباء* (بیروت ۱۹۶۱)، ج ۱، ص ۲۳۸ (*اخلاق الوزیرین*، ص ۱۱۸، یادداشت ۱).

که آشکارا ملهَم از عقیدهٔ جاحظ دربارهٔ عمرو بن نصر قصافی شاعر(متوفّی ۲۴۷/۸۶۱) است که می‌گوید این شاعر طی شصت سال فقط یک بند شعر دلچسب نوشت.

ابونُعیم اصفهانی می‌گوید که بدیهی را صاحب از بغداد به اصفهان آورد. او می‌گوید که دیدار بدیهی از زادگاهش اصفهان در غیاب او صورت گرفت و او بدیهی را در موقعیتی دیگر در بغداد دید. به گفتهٔ توحیدی (*اخلاق*، ص ۱۱۸) قافیه و عروض را بدیهی به صاحب آموخت، اما او در برابر تمامی خدمات خودش، پیش از ترک دربار این وزیر، بیش از ۵۰۰۰ درهم، آن هم به تدریج، دریافت نکرد. توحیدی می‌گوید که فرومرتبه‌ترین مهمان در مصر این مبلغ را در اولین روز دریافت می‌کند. بدیهی از صاحب خوب نمی‌گفت. هنگامی که توحیدی نظر او را دربارهٔ وزیر طلب کرد (*اخلاق*، ص ۱۵-۳۱۴)، بدیهی حکایتی را در خصوص بدرفتاری او با یک شیخ نقل کرد. آن مرد که کاتب و ادیب بود به «باب» ابن عباد آمد و مدّعی شد که مصری است و مدتها در انجا مقیم بوده و در اصل ایرانی (بلادالعجم) است. هنگامی که صاحب بیرون آمد و موی پیشانی آن مرد را بالا زد، دید که نامش را عباد بن احمد نوشته است. وزیر آن را روشی خدعه‌آمیز ـ تظاهر به همنامی با پدر صاحب ـ برای کسب اجازهٔ ورود به دربارش دانست.

بدیهی با نثرنویس بزرگِ صاحب‌سبک ابوبکرخوارزمی که نامهٔ رسواکننده‌اش به بدیهی باقی مانده است رقابتی دائمی داشت.[۹۲] بدیهی را خوارزمی به واسطهٔ داشتن معایبی همچون حقیقت‌پوشی عمدی و نق زدن و سُخره‌گری و سبک شمردن مباحثات منجمان و نحویان و فیلسوفان و مهندسان و محدثان و در عین‌حال بزرگ شمردن ادّعاهای خودش مذمّت می‌کند.

روابط بدیهی با سجستانی، شاگرد دیگر ابن عدی، نیز خصومت‌آمیز بود. هنگامی که توحیدی از عسرت و مضیقهٔ ابوسلیمان در نتیجهٔ درگذشت عضدالدوله سخن می‌گفت، ابن سعدان وزیر از ابوحیان پرسید که آیا آنچه را بدیهی دربارهٔ او گفته است به خاطر می‌آورد (*امتاع*، ج ۱، ص ۳۱). آن گاه ابوحیان شعری هجوآمیز را خواند. واکنش وزیر این بود که بگوید «خدا او را براندازد! که توهین و مبالغه کرده است و آنچه را در خور انسانی شریف و عالم است رعایت نمی‌کند.» روشن نیست که چه چیزی بدیهی را بر آن داشت که به سجستانی پرخاش کند. به گفتهٔ توحیدی، سجستانی ابیاتی از بدیهی را نیکو می‌شمرد (*مقابسات*، مقابسهٔ ۸۹، ص ۳۳۵):

---

۹۲. خوارزمی، *رسائل*، تصحیح ن. و. خازن (بیروت ۱۹۷۰)، ص ۵۰ ـ ۲۳۵.

[لاتحسدن علی تظاهر نعمة شخصاً تبیت له المنون بمرصد
او لیس بعد بلوغه آماله یفضی الی عدم کان لم یوجد
لو کنت احسد مایجاوز خاطری حسدالنجوم علی بقاء سرمد]

بر نیکبختی آشکار کسی حسد مبر/که مرگ او را در کمین است؛ مگر نه اینکه پس از وصول به آرزوهایش / چنان نیست می‌شود که گویی هرگز نبوده است؛ کاش بر چیزی حسد نمی‌بردم/ مگر بر بقای ابدی ستارگان.

آن گاه توحیدی می‌افزاید که سجستانی می‌گفت که بدیهی فقط در سرودن همین ابیات موفق بود و راست می‌گفت. به گفتهٔ توحیدی، شعر بدیهی پاک و پاکیزه (غسیل) و سخنش ملال‌آور و بی‌لطف است.

توحیدی با بدیهی مراوده داشت. او همچنین یادآور می‌شود که بدیهی در بحث یحیی بن عدی دربارهٔ تقدم غیر زمانی علت به معلول حضور داشت و در آن بحث از آموزگارش پرسشی کرد (*مقابسات*، مقابسهٔ ۱۳، ص ۱۰۳). در جایی دیگر توحیدی ذکر می‌کند که در ۹۷۱/۳۶۱ در جلسه‌ای که بدیهی نزد ابن عدی طبیعیات می‌خواند حاضر بود و عروضی (بعدها مصاحب سجستانی) نیز در آن مجلس حاضر بود (*مقابسات*، مقابسهٔ ۱۴، ص ۱۰۵-۱۰۴). در فرصتی دیگر، ابوحیان پس از دریافت «دعوتی محترمانه» در مجلس بدیهی حاضر می‌شود (*مقابسات*، مقابسهٔ ۳۴،ص ۱۵۸-۱۵۷). ابوحیان پس از ذکر این مطلب می‌افزاید که بدیهی مدتی مصاحب یحیی بن عدی بود.[۹۳]

به گفتهٔ توحیدی، مصاحبت بدیهی با ابن عدی او را بر آن داشت که به علی بن عیسی رُمّانی پرخاش کند (*بصائر*، ج ۱، ص ۷۲ - ۱۷۱). توحیدی از تعاریف موجز و فصیح رُمّانی یاد می‌کند و می‌افزاید که او در کتابش دربارهٔ قرآن تعاریف بسیاری دارد و این «اصحابنا» روش او را ردّ می‌کند. آن گاه توحیدی از قول بدیهی مدعی است که در تمامی سالهای آوارگیش، اگر بخواهد منصفانه قضاوت کند، هرگز کسی را ندیده است که از نویسندهٔ تعریفات (رُمّانی) عاریتر از تمامی فضایل و در عین‌حال در موعظهٔ آنها مشتاقتر باشد. او آن گاه بی‌اعتقادی رُمّانی را به باد ملامت می‌گیرد و می‌گوید که در این باره با علما مشورت کرده است. به ادعای او، متکلمان و نحویان و منطقیان جملگی از روش او بیزاری جسته‌اند. (در اینجا، توحیدی می‌افزاید که بدیهی اهل شهرزور و شعرش پاک و

---

۹۳. بغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۱۲، ص ۸۳، معلمان بدیهی را ابوبکر بن دُرید، ابراهیم بن محمد نفطویه و ابوبکر انباری ذکر می‌کند.

پاکیزه (مغسول) بود و بند و احدی را تکرار نمی‌کرد.) به گفتهٔ توحیدی، دلیل او برای بهتان زدن به رُمّانی، مراوده‌اش با یحیی بن عدی منطقی بود. اما او از ابن عدی چیزی از فلسفه نیاموخته بود، مقصود او حفظ قالبهای عروضی و قوافی و ایجاد وزن و نقل معانی لغوی و به یاد سپردن متون شاذّ بود. او «خودشیفته» بود و لذا همواره آمادهٔ حمله به دیگران بود، و بدین‌گونه با حماقت و سبکسری خودش را ملوّث کرد.

مطالعات فلسفی بدیهی در اندرز او به ابوالسلم شاعر(*اخلاق‌الوزیرین*، ص ۳۹۳)، مبنی بر اینکه تکلّف را کنار بگذارد و به طور طبیعی سخن بگوید نمایان است.[۹۴] او می‌گوید: «معنا را بجو و عقل را راهنمای خودت قرار ده، لفظ از تو پیروی می‌کند».

ابن ندیم. ابوالفرج محمد بن اسحاق، مشهور به ابن ندیم (متوفّی حدود ۳۸۰/ ۹۹۰)، مؤلف فهرست (فهرستی دایرةالمعارف‌گونه از آثار موجود در بغداد آن زمان) به یحیی بن عدی نزدیک بود و با اعضای مجلس او مراوده داشت (ابن سُوار و عیسی بن علی و ابوسلیمان سجستانی). ابن ندیم ورّاق و نسخه‌بردار حرفه‌ای بود (شغلی که پدرش داشت) و در این کار از کاتبان دیوانی نیز کمک می گرفت. او در «دارالروم»، محله‌ای در جانب شرقی بغداد، ساکن بود که مسیحیان نیز در گوشه وکنار آن می‌زیستند. او شیعه بود، به گفتهٔ برخی اسماعیلی، اما قدر مسلّم این است که امامی بود. کتابفروشی او، مانند اماکن دیگری که توحیدی می‌ستاید، میعادگاه مناسب دانشوران بود. ابن ندیم تجسم روح انسان‌گرایی و وسعت مشربی است که در عصر رنسانس اسلامی مجالس خواص را فراگرفته بود.[۹۵]

۲. مجلس ابوسلیمان سجستانی

ابوسلیمان محمد بن طاهر بن بهرام سجستانی منطقی[۹۶] حدود ۳۰۰/ ۹۱۲ در سیستان

---

۹۴. ابوالسلم احتمالاً نجبة بن علی قَحطانی است که در *اخلاق الوزیرین* (ص ۱۲۳، ۲۸۱) نیز از او نام برده شده است.

۹۵. ی. و. فوک، «ابن ندیم»، [*دانشنامهٔ ایران واسلام*، دفتر ۷، ص ۹۶-۸۹۳/] *دایرة المعارف اسلام*، تحریر دوم؛ ج ۳، ص 895 ؛ همچنین:

B. Dodge , *The Fihrist of al- Nadīm* , I, xviii, New York 1970 ; R. Sellheim , " Das Todesdatum des Ibn al- Nadīm ," *IOS*, 2 (1972) (*In Memoriam Samuel Miklós Stern 1920- 1969*), pp. 428-32.

۹۶. س. م. استرن، «ابوسلیمان منطقی»، [*دانشنامهٔ ایران و اسلام*، دفتر ۸، ص ۵۳ ـ ۱۰۵۲/] *دایرة المعارف اسلام*، تحریر دوم؛ ج ۱، ص 52 ـ 151؛ همچنین:

←

(سجستان) دیده به جهان گشود. اندک زمانی قبل از ۳۲۷/ ۹۳۸ به بغداد آمد و حدود ۳۷۵/ ۹۸۵ نیز در همان شهر درگذشت. او در نخستین سالهای زندگی فرهنگیش به دربار شاه ابوجعفر سجستانی، حاکم روشن‌اندیشی که مشوق و حامی کارهای فرهنگی بود، پیوست. سجستانی، در بغداد، شاگرد یحیی بن عدی شد. اما او در آنجا به کارهای مربوط به متون (استنساخ و ترجمه و تصحیح) که اعضای مکتب ابن عدی در آن تبحّر داشتند نپرداخت. علایق او بیشتر فلسفی بود تا لغوی. نمی‌توان گفت که او پس از ابن عدی پیشوای مکتب بغداد در تحقیقات فلسفی به شمار می‌آمد؛ شاگردان دیگر ابن عدی ـ ابن زرعه و ابن سُوار و عیسی بن علی ـ مجامعی خاصّ خود داشتند و به سنّت آموزشی خودشان ادامه می‌دادند. و هنگامی که تعدادی از شاگردان ابن عدی به مجلس سجستانی پیوستند (توحیدی و قومسی و عروضی)، بقیه نیز به مجالس اعضای دیگر مکتب ابن عدی ملحق شدند. در دورهٔ پس از یحیی بن عدی، شاگردان مسیحی به پیوستن به دانشوران مسیحی گرایش داشتند و شاگردان مسلمان نیز به سوی دانشوران مسلمان جلب می‌شدند.

اقامتگاه سجستانی محلّ گردآمدن فرهیختگانی از گوشه و کنار جهان اسلام بود. ابوحیّان توحیدی در وهلهٔ اول در *الامتاع والمؤانسة* و سپس در *المقابسات* خودش از درسها و بحثهای انجام‌گرفته در مجلس او تصویری جاندار ترسیم کرده است. تأثیری که مجلس سجستانی از خود بر جای گذاشت از تأثیر محفل ابن عدی پُرمایه‌تر بود و علایق شرکت‌کنندگان در آن ظاهراً توسّع فرهنگی بیشتری داشت. اما این تأثیر صرفاً می‌تواند انعکاسی باشد از جهل نسبی ما دربارهٔ مکتب ابن عدی؛ زیرا توحیدی چنان‌که جلسات سجستانی را ثبت کرده، جلسات این مکتب را ثبت نکرده است.

توحیدی مذاکرات دانشورانهٔ مجلس را که در میان سجستانی و اصحابش جریان داشت به طرزی زنده وصف می‌کند. او درسهای رسمی جلسات را نیز به قلم می‌آورد؛ محض نمونه، درسی را ثبت می‌کند که در آن *کتاب النفس* ارسطو خوانده می‌شود (*مقابسات*، مقابسهٔ ۶۱) و نیز جلسه‌ای دربارهٔ متنی منسوب به امپدوکلس (مقابسهٔ ۷۷). بخشی از *مقابسات* (مقابسات ۷۱ تا ۸۶) شامل امالیی است که غالب آن به مباحثی از *سماع طبیعی* ارسطو مربوط می‌شود. در بعضی از این جلسات آموزگار به گروهی از

→

M. M. Khan Qazvīnī , *Abū Sulaïmān Manṭiqī Sidjistānī* ; *savant du IVe siècle de l'Hégire* (Chalon-sur-Saone, 1933) ; Brockelmann, *GALS* , I , 377-78.

شاگردان املا می‌کند (محض نمونه، مقابسهٔ ۸۲)؛ در بقیهٔ جلسات فقط به توحیدی املا می‌کند (محض نمونه، مقابسات ۸۴ و ۸۶). توحیدی «مجلس اُنس» را نیز وصف می‌کند (مقابسهٔ ۸۹). و در جایی (مقابسهٔ ۱۹) توصیف دلکشی از یک گردش بهاری در خارج از بغداد می‌آورد. این نوع خروج از شهر قطعاً بیش از یک بار صورت گرفته است.

توحیدی گاهی مناظرات کم و بیش رسمی در خصوص موضوعهای فلسفی را وصف می‌کند. محض نمونه، بحثی طولانی دربارهٔ اعتبار علم نجوم را بازنویسی می‌کند (*مقابسات*، مقابسهٔ ۲). او همچنین بحثی غیررسمی از مباحث آشنای «ادب» را گزارش می‌کند، محض نمونه، دربارهٔ شایستگیهای نسبی ملّتها (*مقابسات*، مقابسهٔ ۶۵؛ *امتاع*، ج ۱، ص ۱۳- ۲۱۱)، و دربارهٔ کتمان سرّ (*مقابسات*، مقابسهٔ ۷). بسیاری از جلساتی که او ثبت کرده مشحون از امثال حکیمانهٔ قدماست. توحیدی بیان می‌کند که مجلس دانشوران همواره با ذکر سخنان مفید («فوائد»؛ مقایسه شود با لفظ یونانی: chreiat)، از فلسفی و غیرفلسفی، همراه بود (*مقابسات*، مقابسهٔ ۶۶، ص ۲۶۲). امثال فلسفی گاهی با شرحهای روشن‌کننده همراهند و از این امر می‌توانیم استنباط کنیم که مجموعه‌های حِکَمی مشهور در این دوره چه «جایگاهی در زندگی» [Sitz im Leben] انجمنهای علمی و دربارهای پادشاهان داشته‌اند. این گفته‌های حکمت‌آمیز آموزشی و تفنّنی، حکمت قدما را هم با ذوق دانشوران و هم با ذوق عوام سازگار کرد و معادل غیردینی و دنیوی امثال و حکایات سنّتی شد که صورت «حدیث» به خود گرفته بود. در پایان جلسات تذکّرات دلگرم‌کننده ودعاها یا حاجاتی به‌عنوان اختتام مجلس ایراد می‌شود که لحن همین مواعظ خود حاکی از تهذیب نفس و رستگاریی است که این انجمنها در پی آن بودند.

اعضای مجلس اُنس از همتایان‌اند: ابوزکریا صیمری، معمولاً اولین سخنگو در جلسات گروهی؛ ابوالفتح نوشجانی، او خودش مجلس مهمی داشت؛ ابومحمد عروضی، شاگرد سابق ابن عدی؛ ابومحمد اندلسی، نحوی اندلسی که در طلب دانش به شرق آمده بود؛ ابوبکر قومسی، فیلسوف (شاگرد سابق ابن عدی)، کاتب و دوستدار کتاب؛ غلام زُحل، منجم؛ و حسن بن مقداد (دربارهٔ او چیزی نمی‌دانیم).[۹۷]

نظر امپدوکلس دربارهٔ عشق و نفرت. در مقام مثالی از جلسهٔ تحقیق رسمی، شرح سجستانی را دربارهٔ متنی از امپدوکلس می‌توان ذکر کرد. توحیدی می‌گوید که از گفتار

---

۹۷. از اعضای مجلس سجستانی در جلد جداگانه‌ای بحث کرده‌ام، رجوع شود به: *ابوسلیمان سجستانی و مجلس او: فلسفه در عصر رنسانس اسلامی* (لیدن ۱۹۸۵) [مرکز نشر دانشگاهی، ؟].

امپدوکلس (من کلام انباذقلس) عباراتی را برای ابوسلیمان خواندم (*مقابسات*، مقابسهٔ ۷۷، ص ۹ـ ۳۰۸):

[اذا استولت المحبة علی الاجسام التی منها ترکب العالم کان منها العالم الکری، و اذا استولت الغلبة کان منها الاسطقسات و العالم الکائن الفاسد.]

اگر عشق بر اجسامی که عالم از آنها ترکیب یافته است چیره شود عالم کروی به وجود می‌آید و اگر غلبه چیره شود عناصر و عالم کون و فساد به وجود می‌آید.

آن گاه توحیدی تفسیر ابوسلیمان را به دست می‌دهد:

[انه اراد باستیلاء المحبة علی العالم استیلاء القوة العقلیة، فانها هی التی تحیط بجمیع الموجودات احاطة کلیة، و تؤلف بینها تألیفا نظامیا، موفقا بین جمیع اجزائها. و هذا الفعل منها شبیه بتألیف الاکر بعضها مع بعض، و احاطة بعضها ببعض، حتی لا یتخللها شیء آخر.

و قال: معنی قوله: اذا استولت الغلبه حدث منها الاسطقسات المتباعدة الاقطار، المتمیّزة بعضها من بعض، المباین کل واحد منها غیره. و هذا تشبیه بالقوی الحسیة المتشذبة، المفارق بعضها بعضا فیما یخصها من الادراکات، مع مایقع من الخطاء و الغلط و الزیادة و النقصان، و هذه هی صفة الاشیاء المتغالبة و المتنافرة.]

مراد [امپدوکلس] از استیلای عشق بر عالم استیلای قوهٔ عقلی است، زیرا قوهٔ عقلی است که به همهٔ موجودات با احاطهٔ کلّی محیط می‌شود. و آنها را به طرزی منظّم به هم می‌آمیزد و همهٔ اجزاءِ آنها را با هم جمع می‌کند. و این فعل از جهتی شبیه به پیوستن بعضی کره‌ها به بعضی دیگر است، و احاطهٔ بعضی از آنها به بعضی دیگر، تا اینکه جایی برای چیز دیگر نماند.

و گفت: معنای گفتهٔ او این است: اگر غلبه مستولی شود از آن عناصری به وجود می‌آید که متباعد و متمایز از یکدیگرند. و این شبیه به قوای حسّی متفرّق است که از حیث ادراکات مختصّ به خود متمایزند و خطا و اشتباه و مبالغه و نقصان با آنها همراه است. و این صفت اشیائی است که متغالب و متنافرند.

توحیدی می‌افزاید که بااینکه شرح بیشتری لازم است، بضاعت اندک او مانع از این است که آن را انجام دهد.

مهر و کین، در پاره‌عباراتی که از امپدوکلس می‌شناسیم، دو نیروی کیهانی‌اند که به تناوب حاکم می‌شوند و اشیاء را به یکدیگر می‌آمیزند و از هم جدا می‌کنند. به گفتهٔ متن

مورد بحث ما، حکومت مهر از کوْن عالم کروی به وجود می‌آید و این ظاهراً اشاره‌ای است به «کُره» (sphairos)ای که امپدوکلس از آن سخن می‌گوید (پاره‌های ۲۹ـ ۲۷).[۹۸] اما سجستانی از این عالم کروی برداشت دیگری دارد و از آن نظام بطلمیوسی کرات فلکی را می‌فهمد؛ در نتیجه آن را *محصول* فعل مهر نمی‌داند، بلکه دقیقاً مثالی از عملکرد سازمان دهندهٔ آن می‌شمارد. مساوی قرار دادن مهر با قوهٔ عقل کلّ تفسیری نوافلاطونی است. اما فعل کین / غلبه با قوای حسّی یکی *دانسته* نشده است و فقط با آنها *مقایسه* شده است. چرا به حواس اشاره شده است؟ این شاید انعکاسی است از پارهٔ شمارهٔ ۳ امپدوکلس که در آن گفته می‌شود که حواس متفرق‌اند و هر یک عملکردی متمایز و مختصّ به خود دارند.

این نقل قول در مجموعهٔ نسبتاً جامعی از مطالب امپدوکلس آمده است که به عربی ترجمه شده بود و بخشی از آن نیز پیش از آنکه به عربی ترجمه شود از فلسفهٔ نوافلاطونی متأثر شده بود.[۹۹] این متن حاکی از دانش «موثق» [مسلمانان آن زمان] نسبت به پاره‌عبارات امپدوکلس است. سجستانی از چند منبع با مطالب امپدوکلس آشنا بود، از جمله اثر منسوب به پلوتارک / فلوطرخس، *آراء الطبیعیه* [*Placita Philosophorum*]؛ آمونیوس، *آراء الفلاسفة*؛ و عامری، *الأمد علی الأبد*. او در *صوان الحکمة* از همهٔ اینها نقل قول کرده است.[۱۰۰] نقل قول مورد بحث، همچنین نشان می‌دهد که او علاوه بر اینها به مطالب دیگری، منسوب به امپدوکلس، نیز دسترسی داشته است.

در متن *آراءالطبیعیه* به چهار عنصر اشاره می‌شود ـ آتش و هوا و آب و خاک ـ و دو اصل مهر و کین که یکی باعث اتّحاد و دیگری باعث تفرقه است.[۱۰۱]

---

98. G. S. Kirk and J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge 1962), pp. 325-26.

«غلبه» در ترجمهٔ لفظ یونانی neikos آورده شده و آشکار است که بدترجمه‌ای است و برگردانی‌است از روی nikos ؛ رجوع شود به: Daiber, *Aetius Arabus* , p. 104/105, and pp. 341-42 (note *ad loc*)؛ و همو: *Das theologisch - philosophische System des Mu'ammar Ibn 'Abbād as-Sulamī (gest . 830 n. Chr.)* (Beirut 1975) , p. 336 , note 2.

99. S. M. Stern, "Anbāḍuklīs," *EI*,I,483.

۱۰۰. متن منسوب به آمونیوس، با عنوان *آراءالفلاسفة*، در نسخهٔ خطی ایاصوفیه ۲۴۵۰ محفوظ است؛ *الأمد علی‌الأبد* عامری، در نسخهٔ خطی سرویلی ۲/ ۱۷۹ محفوظ است. (کتاب عامری را اورت روسون در بیروت منتشر کرده است). [چاپ تازهٔ آن در امریکا، ۱۹۸۸].

۱۰۱. *صوان‌الحکمة*، ص ۸۱؛ همچنین:

←

عامری «تعلیم مشهور» امپدوکلس دربارهٔ عشق و غلبه را ذکر می‌کند. او نیز تفسیری نوافلاطونی شده عرضه می‌کند: جوهر نفس دو جزء دارد، طبیعت و عقل. اگر نفس به حسب طبیعت تقوّم یابد، پس افعالش را بر وفق عشق هدایت می‌کند؛ و اگر به حسب عقل تقوّم یابد، پس بر وفق کین عمل می‌کند. هر یک از اینها نیز دیرند زمانی معادلی دارد که یکی لذّت و دیگری درد تولید می‌کند. عامری از گفتهٔ خود نتیجه می‌گیرد که امپدوکلس برای این دعاوی برهانی نیاورده است.[۱۰۲]

عباراتی که در *آراءالفلاسفة* آمونیوس، در اشاره به مهر و کین، آمده است بیان می‌کند که مخلوق اول (مبدَع) مادّه (عنصر)ای است که عقل به وسیلهٔ آن آفریده شده است. این هیولای اولیٰ مطلقاً بسیط نیست. در قیاس با عقل تحت خود بسیط است. اما در قیاس با خودش مرکّب از مهر و کین است که از آن جواهر روحانی بسیط و جواهر مادی بسیط و جواهر مادّی مرکب آفریده شده‌اند. مهر و کین دو صفت یا صورت این هیولای اولی و دو اصل همهٔ موجودات‌اند. شهرستانی همین مطلب را نقل می‌کند و می‌افزاید که موجودات روحانی از مهر محض و موجودات مادی از کین قوام یافته‌اند و موجودات مرکب منوط به بهره‌شان از مهر و کین کم و بیش روحانی‌اند.[۱۰۳]

→

Pseudo-Plutarch, *Placita Philosophorum*, ed. and trans. Daiber, p. 139/140, I , 3, 20 ; Diels 287a ; *Aetius Arabus* ; *loc . cit* (note 98).

۱۰۲. عامری، *الأمد علی‌الأبد*، برگ ۸۲ ب. همچنین رجوع شود به: مَقْدِسی، *البدأ والتاریخ*، تصحیح کلمان هوار (پاریس ۱۹۱۹-۱۸۹۹)، ج ۱، ص ۱۳۹، دربارهٔ چهار جوهر و دو اصل امپدوکلس، یعنی عشق و نفرت، که یکی باعث وحدت (به جای «ایجاد» بخوانید «اتّحاد») می‌شود و دیگری باعث جدایی (تفرقه).

۱۰۳. عبارات امپدوکلس در *آراء الفلاسفة*، برگ ۱۱۰ ب - ۱۱۰ الف، و در *الملل و النحل* شهرستانی، تصحیح و. کیورتن (لندن ۴۶-۱۸۴۲)، ص ۶۱ - ۲۶۰، نیز دیده می‌شود. همچنین رجوع شود به: شهرزوری، *روضة الافراح*، برگهای ۴۲ ب - ۱۳۹ الف؛ و ابوحاتم رازی، *اعلام النبوة*، ص ۱۳۹. در بارهٔ مضامین نوافلاطونی آمیخته با آراءِ امپدوکلس رجوع شود به مقالهٔ استرن در خصوص انباذقلس در *دایرة المعارف اسلام*؛ همچنین:

F. Altheim and R. Stiehl, *Porphyrios and Empedocles* (Tübingen 1954), pp. 27ff.; A. Altmann and S. M. Stern, *Isaac Israeli* (Oxford 1958), pp. 162f., *et passim* ;

مجریطی (منحول)، *غایةالحکیم*، تصحیح هلموت ریتر (لایپزیک - برلین ۱۹۳۳)، ص ۲۸۶/ ترجمهٔ هلموت ریتر و م. پلسنر، *Picatrix* (لندن ۱۹۶۲)، ص 297، و یادداشت 1 (برای کتابنامه)؛ و کتاب منسوب به امپدوکلس:

←

در عباراتی از *الأمدعلی الأبد* عامری که در *صوان الحکمة* نقل شده گفته می‌شود که امپدوکلس اولین حکیم از حکمای خمسه است (امپدوکلس و فیثاغورس و سقراط و افلاطون و ارسطو). و به قولی او در روزگار لقمان حکیم می‌زیسته و همعصر داوود نبی [ع] بوده است و این دو در شام ساکن بوده‌اند. امپدوکلس به نزد لقمان می‌رفت و از او حکمت می‌آموخت. او پس از مراجعت به یونان از سرشت (جبلة) عالم، چنانکه شایسته می‌دید، بحث کرد. و از معنای ظاهری گفتار او انکار معنای معاد مستفاد می‌شود. (تعلیم امپدوکلس دربارهٔ صفات خالق نیز ذکر شده است. بر بی‌همتایی [analogia entis] و همچنین وجوب وجود خالق نیز تأکید شده است.)[۱۰۴]

همین مطالب را صاعد اندلسی و ابن‌قفطی نیز در احوال امپدوکلس ذکر کرده‌اند. صاعد اندلسی می‌افزاید که گروهی از باطنیه به حکمت او دلبسته‌اند و ادعا می‌کنند که او نویسندهٔ معماهایی است که به‌ندرت فهمیده می‌شوند. به گفتهٔ او محمد بن عبدالله بن مسرّهٔ جَبَلی، یکی از باطنیهٔ قرطبه، به فلسفهٔ امپدوکلس علاقه‌مند بود و در مطالعهٔ آن مداومت داشت. ابن قفطی سفر ابن مسرّه به شرق را گزارش می‌کند و می‌گوید که او به دلیل مطالعهٔ وافر فلسفهٔ امپدوکلس مظنون به زندقه بود.[۱۰۵]

→

Book of the Five Substances, ed. D. Kaufmann, in *Studien über Salomon Ibn Gabirol* (Budapest 1899).

در خصوص تقدم ماده در سلسلهٔ صدور، مقایسه شود با متن پروکلوس در:

G. Endress, *Proclus Arabus* (Beirut 1973), prop. 72, p. 24/274; Proclus, *The Elements of Theology,* ed. E. R. Dodds, 2nd ed. (Oxford 1963), pp. 68, 17-20, 26-27.

(میزان سهم پروکلوس در گسترش نوافلاطونی شدن امپدوکلس محتاج پژوهش است.) این مفهوم که در اثر منحول امپدوکلس (*Book of the Five Substances*) نیز دیده می‌شود، فیلسوف یهودی سلیمان بن گبیرول را تحت تأثیر قرار داد (مقایسه شود با: Altmann and Stern، ص 150) متون منحول امپدوکلسی (در بارهٔ صفات الهی) در گسترش اولیهٔ کلام اسلامی تأثیر نیرومندی داشتند. رجوع شود به: دایبر، *as-Sulamī*، ص 111 (ظهور / کمون)، 200 (صفات) 21-320 (رؤیت)، 336 (عشق و غلبه).

۱۰۴. *صوان‌الحکمة*، ص ۸۳- ۸۲ (دربارهٔ لقمان)، ص ۸۷ (دربارهٔ صفات)؛ عامری، *الأمد علی‌الأبد*، برگهای ۸۰ ب (لقمان)، ۸۲ ب (صفات).

۱۰۵. صاعد اندلسی، *طبقات الامم*، ص ۲۱/ ۵۸. به جای «جبلة‌العالم» که در متن عامری آمده، در متن صاعد «خلقة‌العالم» گذاشته شده است. شاید «حلیة (صورت)/ العالم» باید خواند (پیشنهاد از فرانتس روزنتال). ابن قفطی (*تاریخ الحکماء*، ص ۱۶- ۱۵) این متن را از قرار معلوم از صاعد نقل می‌کند (همچنین رجوع شود به: ابن ابی اصیبعه، ج ۱، ص ۳۶). در خصوص محمد بن عبدالله بن مسرّهٔ جَبَلی (متوفّی ←

شرحهایی بر گفته‌ای از اسکندر. گروه کوچکی از اصحاب نزدیک سجستانی گفته‌ای منسوب به اسکندر کبیر را شرح می‌دهند و سخنان او را با تعابیری دیگر بیان می‌کنند. این متن نمونهٔ نوعی درس و بحث همراه با شرح و نیز احترام بسیاری است که اعضای مجلس سجستانی برای شخص آموزگار قایل بودند. این متن را از *صوان الحکمة* و روایات دیگر را از منابع مختلف نقل می‌کنم و سپس سعی می‌کنم که موضوع آن را در چارچوب بحثی فرهنگی قرار دهم.[۱۰۶]

[و کان (أی الاسکندر) یعظّم معلّمه. فقیل له: إنک تعظّم معلمک، اکثر من تعظیمک والدک.

فقال: لأن أبی کان سبب حیاتی الفانیة، و مؤدّبی هو سبب حیاتی الباقیة. و فی‌روایة قال: لأن أبی کان سبب حیاتی، و مؤدّبی سبب تجوید حیاتی. و فی روایة أخری: لأن أبی سببُ کونی، و معلّمی سبب نُطْقی.

قال ابوزکریاء الصیمری: لو قیل لی هذا لقلتُ: لأن أبی کان قضی وطراً بالطبیعة فعرضْتُ، و معلمی یفجّر من أجلی أوطاراً فکملت به.

و قال ابوسلیمان: لو قیل لی (هذا) قلت: لأن أبی أفادنی الطبیعة التی انطلقت علیّ بالکون والفساد، و مؤدبی أفادنی العقل الذی به انطلقت إلی ما لیس فیه کون و لا فساد.

و قال النوشجانی: لو قلتُ أنا لقلت: لأنّ أبی کوّننی بالعَرض، و معلّمی زینتی فی کونی بالعَرض.

و قال الاندلسی: لو قلت أنا لقلتُ: لأن أبی قیّدنی فأوثق، و معلّمی حل قیدی و أطلق.]

→

۳۱۹/ ۹۳۱)، رجوع شود به: روژه آرنالدز، «ابن مسرّه»، [*دانشنامهٔ ایران و اسلام*، دفتر ۶، ص ۸۴۸ ـ ۸۴۲/] *دایرة المعارف اسلام*، تحریر دوم، ج ۳، ص 72-868. در خصوص عبارات حاضر، رجوع شود به: ص ۸۴۳/ 869. آرنالدز به تفصیل از تعلیم نوافلاطونی قطعات منحول امپدوکلسی بحث می‌کند. همچنین رجوع شود به:

Miguel Asín Palacios, *Obras Escogidas,* I, : *Ibn masarra y su escuela* ; *origenes de la filosofia hispanomuslmana* (Madrid 1946).

همچنین رجوع شود به:

S. M. Stern, " Ibn Masarra, Follower of Pseudo- Empedocles ___ An Illusion," *Actas IV congresso de Estudos Arabes e Islâmicos* (Leiden 1971), pp. 324-37.

۱۰۶. این متن در *صوان الحکمة* (ص ۵۹ ـ ۱۵۸) نیز آمده است.

[اسکندر کبیر] آموزگار خود را احترام می‌کرد. او را گفتند: «چرا آموزگارت را بیش از پدرت احترام می‌کنی؟» گفت: «چون پدرم علت زندگی دنیوی من است، اما مؤدِّبم علت زندگی جاودانی من است». به روایتی دیگر: «چون پدرم علت زندگی من است، اما مؤدِّبم علت نیکو شدن زندگی من است».

به روایتی دیگر: «چون پدرم علت به وجود آمدن من است، امّا آموزگارم علّت عقل (نطق) من است».

ابوزکریا صیمری گفت: «اگر از من پرسیده بودند، می‌گفتم: چون پدرم کام دل خواست، من نیز از روی اتّفاق به وجود آمدم؛ امّا آموزگارم از شادی خود گذشت تا من به کمال برسم».

ابوسلیمان گفت: «اگر از من پرسیده بودند، می‌گفتم: چون پدرم طبیعتی به من داد که دستخوش پیدایش و زوال است،[۱۰۷] اما مؤدِّبم عقلی به من داد که پیدایش و زوال را در آن راه نیست».

نوشجانی گفت: «و اما من می‌گفتم: چون پدرم مرا از روی غرض به وجود نیاورد، اما آموزگارم مرا از روی غرض آراست.»[۱۰۸]

اندلسی گفت: «و اما من می‌گفتم: چون پدرم مرا به زنجیر کشید و من بنده بودم، اما آموزگارم بندهایم را گسست و من آزاد شدم».

در مختصر *صوان الحکمة* (برگ ۱۹ ب) تنها پرسش («إنک تعظّم ...») و روایت اول پاسخ اسکندر محفوظ است. در منتخب *صوان الحکمة* (ص ۱۴۷)، ذیل مادهٔ راجع به ارسطو، آمده است که به قولی از اسکندر پرسیدند که برای او پدرش عزیزتر بود یا ارسطو. پاسخ او این بود که: ارسطو، چون «پدرم علّت قریب وجودم بود، در صورتی که ارسطو علّت نیکو شدن وجودم (تجوید کوْنی) بود».

گفته‌ای شبیه به روایت دوّم، در مادهٔ راجع به اسکندر، در *کتاب المجْتنیٰ* به قلم ابن‌دُرَیْدْ نیز آمده است: «پدران علت زندگی‌اند؛ آموزگاران علت زندگی خوب‌اند (صلاح الحیاة)».[۱۰۹] در *مختار من کلام الحکماء الاربعة الاکابر*، شمارهٔ ۵۰، از کلام ارسطو

---

۱۰۷. به جای «انطلقت علیّ» بخوانید «اختلفت علیّ» (ص ۱۵۹، س ۹). (همچنین رجوع شود به تصحیح دانلپ، ص 52، س 982.)

۱۰۸. به جای «بالعَرَض» بخوانید «بالغرض» (ص ۱۵۹، س ۱۲). (همچنین رجوع شود به تصحیح دانلپ، س ۹۸۳.)

109. F. Rosenthal , " Sayings of the Ancients from Ibn Durayd's Kitāb al- Mujtanā, " No. ←

(«... چون پدرم علت قریب وجودم بود، در صورتی که مؤدِّبم ارسطو علت اصلاح وجودم بود») مطابق با این گفته در منتخب *صوان الحکمة*، ذیل مادهٔ راجع به ارسطوست، و شمارهٔ ۵۰ الف («... چون پدرم علت زندگی فانی من است، و حال آنکه ارسطو علت زندگی جاودانی من است») مطابق است با روایت اول ذیل مادهٔ راجع به اسکندر.[۱۱۰] شهرستانی در بخشی که به اسکندر کبیر اختصاص داده است این متن را ظاهراً از *صوان الحکمة* نقل می‌کند.[۱۱۱] در این متن، پس از نقل سه روایتِ پاسخ اسکندر تنها گفتهٔ صیمری نقل می‌شود. این گفته در واقع از دو شخص است (ناشی از شباهت کلمات پایانی)، یعنی ترکیبی است از گفتهٔ او باگفتهٔ سجستانی. عامری روایتی از کلمهٔ قصار مورد بحث ما را به دیوجانس نسبت می‌دهد: «پدران علت زندگی‌اند، در صورتی که حکما علت زندگی نیک‌اند».[۱۱۲] و در روایتی دیگر که یادآور پاسخ اول در قطعهٔ طولانیتر *صوان الحکمة* است، توحیدی چنین نقل می‌کند: از بزرگمهر پرسیدند، «چرامؤدِّبت را بیش از پدرت احترام می‌کنی؟» پاسخ داد، «چون پدرم علّت زندگی سپنجی من است و آموزگارم علّت زندگی باقی من است».[۱۱۳] ابن باجه با اشاره به اسلاف صالح می‌گوید که مقصود پدرانی نیستند که بدنهای ما از ایشان است، بلکه پدرانی‌اند که نفوس ما از ایشان است و اینها برادران سَلَف مایند.[۱۱۴]

این اندیشه که خویشاوندی معنوی میان استاد و شاگرد برتر از محبّت پدر و فرزند است در قطعه‌ای از *تهذیب الاخلاق* مسکویه نیز آمده است. بخش اول این قطعه نشان دهندهٔ همان دیدگاهها و اندیشه‌هایی است که پیشتر در آن کلمات قصار دیدیم. مسکویه

→

xxxiv, p. 42/171-72.

110. Gutas, *Greek Wisdom Literature*, pp. 179-81.

۱۱۱. شهرستانی، *الملل و النحل*، ص ۳۲۸، س ۲ تا ص ۳۲۹، س ۳.

۱۱۲. عامری، *السعادة و الاسعاد*، ص ۱۷۰.

۱۱۳. *البصائر و الذخائر*، ج ۲، ص ۷۶۸ . بزرگمهر، وزیر پادشاه ساسانی خسرو انوشروان، منبع بسیاری از لطایف و اندرزهاست؛ رجوع شود به:

H. Massé, " Buzurgmihr ," *EI* , I, 1358-59,

و تحقیق ممتاز آرتور کریستنسن:

" La légende du sage Buzurjmihr, "*Acta Orientalia*, 8(1930): 81-128.

کریستنسن، بزرگمهر و برزویه، طبیب مشهور پادشاه ساسانی، را یک شخص می‌داند؛ ضمناً رجوع شود به:

P. Kraus," Burzōē's Einleitung zu *Kalīla wa- Dimna* ," *RSO*, 14 (1934):16-18.

۱۱۴. ابن باجّه، *رسالةالوداع*، در *رسائل الفلسفیة*، تصحیح ماجد فخری (بیروت ۱۹۶۸)، ص ۱۱۵.

در بخش دوم همین قطعه محبّت شاگرد به فیلسوف را با محبّت انسان به خدا مقایسه می‌کند.[۱۱۵]

[و اما «محبة الحکماء» فهی أشرف و اکرم من محبة الوالدین لأجل أن تربیتهم هی لنفوسنا، و هم الاسباب فی وجودنا الحقیقی، و بهم وصلنا الی‌السعادة التامة التی نلیا بها اللقاء الابدی و النعیم السرمدی فی جوار رب‌العالمین، فبحسب فضل انعامهم علینا و بقدر فضل النفوس علی‌الابدان تجب حقوقهم و تلزم طاعتهم و محبتهم.]

و امّا «محبت حکما» ارجمندتر و شریفتر از محبّت پدر و مادر است، زیرا حکما نفوس ما را می‌پرورند و ما را به وجود حقیقی می‌رسانند و به سعادت کاملی که لقای ابدی و نعیم سرمدی در جوار پروردگار عالمیان است. و چون این نعمتها برتر از نعمتهای مادّی‌اند ـ زیرا نفس برتر از بدن است ـ رعایت حقوق آنها و اطاعت و محبّت آنها بر ما واجب است.

به گفتهٔ ریچارد والتسر، اندیشهٔ خویشاوندی معنوی میان استاد و شاگرد در مکتب نوافلاطونی اواخر باستان امری عادی است و در نهایت منشأ فیثاغوری دارد (گرچه نفوذ اندیشه‌های هرمسی نادیده گرفته نمی‌شود). به بیان او این اندیشه در «آکادمی قدیم یا در مکتب مشائی یا در مکتب رواقی» پدیدار نشد. اما از آنجا که آموزگار فلسفه مرشد الهی و پدر معنوی است، والتسر به معاینه در می‌یابد که در نزد نوافلاطونیان فلسفه راه رستگاری و نجات و آموزگاران آن مرشدان و منجیان الهی محسوب می‌شدند و اینها همان مضامینی بود که فلاسفهٔ اسلامی اخذ کردند.[۱۱۶]

در سنّت اپیکوری (مکتب رواقی) نیز در احترام به حکیم مضامین مشابهی بیان شده است، از جمله حتی این اندیشه که حکیم (محض نمونه، اپیکوروس) مانند خدایی است

---

115. Walzer ," Some Aspects of Miskawaih's *Tahdhīb al- Akhlāq* ," *Greek into Arabic*, pp. 229-30 ; and " Platonism in Islamic Philosophy," *ibid.*, p. 242.

رجوع شود به متن، در *تهذیب الاخلاق* مسکویه، تصحیح ک. ق. زریق (بیروت ۱۹۶۷)، ص ۴۹ ـ ۱۴۸. و رجوع شود به:

Walzer, " Porphyry and the Arabic Tradition," p. 295,

آنجا که عبارات مسکویه تا «شرح» فُرفوریوس بر *اخلاق نیکوماخوسی* ردّ گرفته می‌شود.

۱۱۶. والتسر در چندین جا از این مضمون بحث می‌کند، رجوع شود به:

" On the Legacy of the Classics in the Islamic World, " in *Greek into Arabic*, p. 33; and " Some Aspects of Miskawaih's *Tahdhīb al-Akhlāq*," *ibid.*, pp. 229f., 241f.

در میان بشر.[۱۱۷] در تلمود نیز برتری مقام استاد نسبت به پدر تعلیم شده است. محض نمونه، گفته شده است که استاد شخص بیش از پدرش سزاوار احترام است، چون «پدرش او را به این جهان آورده است، و استادش که به او حکمت می‌آموزد او را به جهان آینده می‌برد.»[۱۱۸]

اخوان الصفاء این اندیشه را که نسبت معنوی میان استاد و شاگرد بر نسبت خونی میان پدر و فرزند ارجح است به معنای آن فهمیدند که وارث و فرزند حقیقی شاگرد است و او بر فرزندان خونی ترجیح دارد. این اندیشه در شجره‌نامه‌های اسماعیلی استلزامات مهمی داشت. وقتی که میمون قدّاح فرزندش را به امام محمدبن اسماعیل سپرد، امام نیز، چنانکه گفته‌اند، عبدالله‌بن میمون را وارث و فرزند معنوی خود کرد. در *رسائل* اخوان الصفاء مقایسهٔ میان آموزگار و پدر چنین آمده است:[۱۱۹]

[و اعلم أن المعلم و الأستاذ أبٌ لنفسک و سبب لنشوئها و علة حیاتها، کما والدک أب لجسدک و کان سبباً لوجوده، و ذلک أن والدک أعطاک صورة جسدانیة، و معلمک أعطاک صورة روحانیة، و ذلک أن المعلم یغذّی نفسک بالعلوم و یربّیها بالمعارف، و یهدیها طریق النعیم و اللذّة و السرور و الأبدیة و الراحة السرمدیة، کما أن أباک کان سبباً لکون جسدک فی‌دار الدنیا و مربّیک و مرشدک إلی طلب المعاش فیها...]

بدان که آموزگار و استاد پدر نفس تو و سبب رشد و علّت وجود آن بود. زیرا پدرت به تو صورت جسمانی داد و آموزگارت صورت روحانی. و آموزگارت بود که نفس تو را با دانش تغذیه کرد و با حکمت پرورد و آن را به راه پرنعمت و لذّت و سرور ابدی و آسایش سرمدی هدایت کرد، همچنانکه پدرت سبب وجود جسمانی تو در این دنیا و مربّی و مرشد تو در طلب معاش در آن بود....

غزالی نیز بر فزونی احترام آموزگار تأکید کرده است. او در *احیاء علوم الدین* از قول یحیی

---

117. A. J. Festugière, *Epicurus and his Gods* (Oxford 1955), p. 41.

مقایسهٔ استادان با خدایان در اواخر عهد باستان شیوع فراوان داشت، همچنین رجوع شود به: امپراتور یولیان:

Oration VII, 212-13, *Works*, ed. and trans. W. C. Wright (Cambridge, Mass. 1913-23), II, 93.

118. *Mishnah Baba Meṣi'a* II, 11; Maimonides, *Mishneh Torah, Hilkot talmud torah*, V, 1.

۱۱۹. برنارد لویس، *تاریخ اسماعیلیان*، [ترجمهٔ فریدون بدره‌ای ، تهران ۱۳۶۲، ص ۶۲ - ۶۰/] ، ص 44-45 . رجوع شود به: *رسائل اخوان الصفاء*، ج ۴، رسالهٔ ۴، ص ۵۰.

بن معاذ این گفته را نقل می‌کند که در امّت محمّد [ص] علما بیش از پدران و مادران محبوب‌اند. گفتند از برای چیست. گفت: «بدانچه مادران و پدران ایشان را از آتش دنیا نگاه دارند و عالمان از آتش آخرت.»[۱۲۰]

بدین ترتیب، اعضای مجلس سجستانی با بیان دوباره و اصلاح سرخوشانهٔ آرمانی که از قول اسکندر در متنی کهن آمده است به تبادل دیدگاههای خود می‌پرداختند. آنها نیز، همچون نوافلاطونیان، فلسفه را طریق زندگی و راه نیل به کمال و سعادت می‌شمردند و استاد را مرشد و نجات‌دهنده‌ای می‌دانستند که پیروان و مریدانش را در طی راه به مقصود نهایی هدایت می‌کند.[۱۲۱] این مرشد و فیلسوف آرمانی حکیمی است که زندگی خود را وقف تعالی و زندگی جاودانی و زندگی توأم با تعقل و تدبّر و وقف خلاصی از امور دست‌وپا گیر این جهان کرده است. کار او نجات بخشیدن نفس افراد است (نفس خودش ونفوس شاگردانش). این آرمان، به تعبیر ه. ه. شدر، نوعی "soteriological individualism" [« رستگاری فردی»] است. به قول سجستانی، [«السابح فی بحرنا لاساحل له الاهو»]«شناگر دریای ما جز خودش ساحلی ندارد.»[۱۲۲]

---

۱۲۰. غزالی، *احیاء علوم الدین*، «کتاب العلم»، ج ۱، ص ۱۸، ۶۱ [= ترجمهٔ مؤیدالدین خوارزمی، ربع عبادات، ص ۴۰، ۱۶۹] و «کتاب ریاضة النفس»، ج ۳، ص ۷۰ [= ترجمهٔ مؤیدالدین خوارزمی ، ربع مهلکات، ص ۱۹۷]؛ همچنین رجوع شود به:

M. Smith, *Al-Ghazālī the Mystic* (London 1944), p. 11.

دکتر آونر گیلادی [Avner Giladi] برخی عبارات *احیاء* را به من خاطرنشان کرد، همچنین توجّهم را به صورت متفاوتی از همین مضمون در اثر ماوردی جلب کرد: *ادب‌الدنیا والدّین*، تصحیح م.م. حلبی (قاهره ۱۹۷۳/۱۳۹۳)، ص ۷۷. این اندیشه طبعاً صوفیان را که برای آنها استاد (شیخ، پیر) در حکم مرشد معنوی است به خود جلب کرد؛ رجوع شود به:

R. Hartmann, *Al-Kushairi 's Darstellung des Sufitums* (Berlin 1914), pp. 175f.

۱۲۱. محض نمونه، افلوطین و یامبلیخوس حتی با لقب افتخارآمیز «الهی» (theiotatos) خوانده می‌شدند؛ رجوع شود به مقدمهٔ دودس بر طبع و ترجمهٔ خود از کتاب پروکلوس (*Elements of Theology*، ص xxii)؛ و دربارهٔ این رسم نوافلاطونی، رجوع شود به:

Walzer, " Some Aspects of Miskawaih's *Tahdhīb al- Akhlāq*," p. 231.

در آثار عربی نیز لقب «الهی» به نام افلاطون افزوده می‌شد؛ محض نمونه، رجوع شود به: *صوان الحکمة*، ص ۱۲۸؛ و *کلام‌الحکماء*، تصحیح و ترجمهٔ گوتاس، ص ۱۱۶/ 117.

122. H. H. Schaeder," Das Individuum in Islam," in *Der Mensch in Orient und Okzident*(Munich 1960), p. 255.

و رجوع شود به: پیشتر، ص ۵۱.

گفته‌هایی به مناسبت درگذشت عضدالدوله. اعضای مجلس سجستانی در هنگام اعلام مرگ عضدالدوله در خانهٔ سجستانی بودند و در این موقع به ابراز اندیشه‌هایی پرداختند که نگرش آنها را نسبت به قدرتهای اینجهانی فاش می‌سازد. آنها همان صحنه‌ای را تکرار کردند که قرنها قبل صورت گرفته بود، یعنی حلقه‌زدن آن ده فیلسوف بر گرد تابوت اسکندر و ایراد پند و اندرز. توحیدی می‌نویسد:[۱۲۳]

[انه لما صحت وفاة عضدالدولة کنا عند أبی سلیمان السجستانی و کان القومسی حاضرا و النوشجانی و أبوالقاسم غلام زحل [و] ابن‌المقداد و العروضی و الاندلسی و الصیمری فتذاکروا الکلمات العشرة المشهورة التی قالها الحکماء العشرة عند وفاة الاسکندر. فقال الاندلسی: لو قد تقوّض مجلسکم هذا بمثل هذه الکلمات لکان یؤثر عنکم ذلک فقال أبوسلیمان: ما أحسن ما بعثت علیک أما أنا فأقول: لقد وزن هذا الشخص الدنیا بغیر مثقالها و أعطاها فوق قیمتها و حسبک انه طلب الربح فیها فخسر روحه فی‌الدنیا. و قال الصیمری: من استیقظ للدنیا فهذا نومه و من حلم بها فهذا انتباهه. و قال النوشجانی: ما رأیت غافلا فی غفلته و لا عاقله فی عقله مثله لقد کان ینقض جانبا و هو یظن انه مبرم و یغرم و هو یری انه غانم. و قال العروضی: اما انه لو کان معتبرا فی حیاته لما صار عبرة [فی] مماته. قال الاندلسی: الصاعد فی درجاتها الی سفال و النازل من درجاتها الی معال. و قال القومسی: من جد للدنیا هزلت به و من هزل راغبا عنها جدت له انظر الی هذا کیف انتهی أمره و الی أی حظ وقع شأنه و انی لاظن ان الرجل الزاهد الذی مات فی هذه الایام و دفن بالشونیزیة أحفظهما. و أعز ظهیراً من هذا الذی ترک الدنیا شاغرة و رحل عنها بلازاد و لاراحلة. و قال غلام زحل: ما ترک هذا الشخص استظهارا بحسن نظره و قوته و لکن غلبه ما منه کان و بمعونته بان. و قال ابن المقداد: ان ماء أطفأ هذه النار العظیم و ان ریحا زعزعت هذا الرکن لعصوف. فقال أبوسلیمان: ما عندی فی هذا لحدیث أحسن مما سمعت أبا أسمعیل الخطیب الهاشمی لما نعاه علی‌المنبر یوم الجمعة یقول فی خطبتهَ...]

---

۱۲۳. روذراوری (*ذیل*، ص ۷۷ ـ ۷۵) این متن را نقل کرده است. ابن جوزی (*المنتظم*، ج ۷، ص ۱۸ـ۱۱۷، وقایع سال ۹۸۲/۳۷۲) و ابن اثیر (ج ۹، ص ۱۴، ذیل وقایع سال) به مناسبتهای سوگواری اسکندر و عضدالدوله اشاره می‌کنند. ابن جوزی آرائی را که فلاسفه در این دو مناسبت از خود ابراز می‌کنند (بی‌ذکر نام) نقل می‌کند و حال آنکه ابن اثیر تنها آن آرائی را که به مناسبت مرگ عضدالدوله بیان شده بود به صورت مختصر نقل می‌کند. *کتاب الزلفة* توحیدی ظاهراً مفقود است. تنها یک صفحه از این اثر را (ظاهراً صفحهٔ آخر) در استانبول، در نسخهٔ خطی اسد افندی ۳۵۴۲ یافتم که مجموعه‌ای است مشتمل بر تعدادی از آثار توحیدی.

هنگامی که از مرگ عضدالدوله باخبر شدیم، در خانهٔ ابوسلیمان سجستانی بودیم. قومسی و نوشجانی و ابوالقاسم غلام زُحل و ابن مقداد و عروضی و اندلسی و صیمری هم حاضر بودند و آن ده قول مشهوری را به یاد آوردند که آن ده فیلسوف گفته بودند.

اندلسی گفت: «اگر قبل از اینکه متفرّق شویم در این جمع نیز اقوال مشابهی ایراد شود، این یادبود شما خواهد بود از برای آیندگان».

ابوسلیمان گفت: «چه نیکو گفتی! من از جانب خودم می‌گویم: این شخص این جهان را به نادرست سنجید و برای آن قیمتی گزاف پرداخت. او به جستجوی سود این جهان برآمد، ولی روانش زیان دید».

صیمری گفت: «هر که برای این جهان بیدار می‌شود، این [مرگ] خواب اوست و هر که در آنجا خواب می‌بیند، این بیداری اوست».

نوشجانی گفت: «هرگز به چشم ندیده‌ام کسی را که همچون او در هنگام غافلی غافل و در هنگام هوشیاری هوشیار باشد. آن هنگام که به او شکست رو می‌کرد گمان می‌برد که استوار است و آن هنگام که زیان می‌دید گمان می‌برد که سود برده است».

عروضی گفت: «اینک که مرگش مایهٔ عبرت دیگران است آیا در زندگیش عبرت گرفته بود».

اندلسی گفت: «آن که از پلکان (این جهان) بالا می‌رود فرود می‌آید و آن که از پلکان آن فرود می‌آید صعود می‌کند».

قومسی گفت: «آن که این جهان را جدّی می‌گیرد، جهان او را به بازی می‌گیرد و آن که جهان را به بازی می‌گیرد بجدّ گرفته می‌شود. زینهار از این شخص عاقبتش چگونه بود و به چه لذتی رسید و کارش چه شد. گمان می‌کنم که زاهدی که در همین روزها درگذشت و در شونیزیه [۱۲۴] دفن شد بار سبکتری[۱۲۵] داشت و بیش از این شخص که این دنیا را با دست خالی ترک کرد و زاد و توشهٔ راه نداشت اندوخته بود».

غلام زُحل گفت: «آنچه این شخص از خود به جا گذاشت مستظهر به زیرکی و

---

۱۲۴. شونیزیه گورستانی بود در همسایگی کرخ در بغداد؛ همچنین:
Le Strange , *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, pp. 79-161.
رجوع شود به:
Lassner, *Topography*, pp. 113, 285-87 (Shūnīzī).

۱۲۵. بخوانید: «اخفُّ ظهراً»؛ رجوع شود به: *ذیل*، ص ۷۶، یادداشت.

قدرتش بود، ولی آنچه از او سر زد و با کمکش پدید آمد بر او غالب شد».[۱۲۶]

ابن مقداد گفت: «به درستی که آب این آتش عظیم را سرد کرده و باد با غرّش خود این ستون را واژگون کرده است».

ابو سلیمان گفت: «در این باره بهتر از سخنانی نشنیده‌ام که در خطبهٔ نماز جمعه ابواسماعیل خطیب هاشمی از روی منبر گفت».

آن گاه خطبه نقل می‌شود که شامل اندرزهایی است شبیه به اندیشه‌هایی که اعضای مجلس سجستانی ابراز کردند: عضدالدوله بی‌دفاع به فریب این دنیا تسلیم شد، او با تمامی اموال و بندگان و غلامان و سپاهیان و هوش و ذکاوتش چه کاری را به انجام رساند؟ خطیب فرجام فرمانروای فقید را نشانه و هشداری برای دیگران تلقّی می‌کند. او به اشاره می‌فهماند که کار عضدالدوله در اختیار عنوانهای سلطنتی بود که تباهی او را تسریع کرد، فکری که دیگران نیز (آنها که تکبّر پادشاهی او را بی‌دینی و گناه می‌شمردند) ابراز می‌کردند. واعظ ابراز امید می‌کند که خداوند او را ببخشاید و به او رحمت عطاکند و روحش را به بهشت ببرد و [مرگ او] باعث شود که جانشین او عدل و سخاوت از خود نشان دهد تا بدان وسیله عضدالدوله قرین رحمت پروردگار شود.

اقوال حکما به مناسبت مرگ اسکندر در شماری از منابع عربی محفوظ است.[۱۲۷] مقصود از ذکر این اقوال آن است که درس و هشداری باشد برای خواص و قدرتمندان و

---

۱۲۶. مارگولیوث ترجمه می‌کند: « اما منبع قدرتش بر اوغالب آمد و تدارکاتش را از او دور ساخت».

۱۲۷. اوطیخیوس (سعید بن بطریق) (*نظم الجوهر*، تصحیح لویس شیخو (لایپزیک ۱۹۰۶)، ص ۸۳-۸۲) روایات متفاوت گفته‌های فلاسفه در این مناسبت را حفظ کرده است؛ حنین بن اسحاق، *نوادر الفلاسفة*، نسخهٔ خطی اسکوریال ۷۶۰، برگ ۳۵، نسخهٔ خطی مونیخ ۶۵۱، برگ ۹۰، نسخهٔ خطی کوپریلی ۱۶۰۸، برگهای ۴ الف ـ ۲ ب؛ ترجمهٔ عبری، تصحیح ا. لوئونثال:

Sefer musre haphilosophim (*Sinnsprüche der Philosophen*)(Frankfurt 1896), pp. 55-57;

یعقوبی، *تاریخ*، ج ۱، ص ۴۵- ۱۴۴[/ ترجمهٔ فارسی، ج ۱، ص ۱۷۶-۱۷۵]؛ منتخب *صوان الحکمة*، ص ۶۸- ۱۶۷؛ مختصر، برگهای ۲۸ ب ـ ۲۷ب؛ شهرزوری، *روضة‌الافراح*، برگهای ۱۵۵ب ـ ۱۴۵ الف. برای منابع بیشتر و ترجمه‌ای که ابومنصور ثعالبی از این روایت کرده است، رجوع شود به: *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*، تصحیح هـ. زوتنبرگ (پاریس ۱۹۰۰)، ص ۵۵- ۴۵۰، و رجوع شود به:

Rosenthal, *The Classical Heritage*, pp. 120 - 24.

روزنتال در بارهٔ این موضوع به دو مقاله اشاره می‌کند:

A. Zajaczkowski, in *Rocznik Orientalistyczny*, 28(1965): 13- 57; S. P. Brock, *JSS*, 15 (1970): 205- 18.

نقش سجستانی در مقام آغازکننده و اولین گوینده شبیه به نقش ارسطو در روایت اسکندر است.

مایهٔ تسلّایی برای عامهٔ مردم. مضامین این اقوال با مضامینی که اعضای مجلس سجستانی و ابواسماعیل هاشمی خطیب در گفته‌هایشان آوردند قرابت نزدیک دارد: فرمانروای فقید از زندگی آیندهٔ خود به خاطر زندگی دنیا غافل شد؛ مقام رفیعتر شخص در زندگی، یعنی سقوط بزرگتر؛ فرمانروا در این زندگی توشه‌ای از بهر خود نساخت؛ مرگ او تسلّایی است برای فقیران؛ زندگی جز رؤیا یاسایه‌ای نیست؛ قدرت فرمانروا او را نفع نمی‌رساند.[۱۲۸]

مجلس سجستانی در تقلید (میمه‌سیس) از مراسم گردآمدن فلاسفه به دور تابوت اسکندر از سرمشقی کهن پیروی می‌کرد.[۱۲۹] شباهتهای طرح شده میان عضدالدوله و اسکندر کبیر و میان مجلس سجستانی و حکمای قدیم باعث شد تا یکی از نویسندگان بعدی شرح دهد که تفاوت میان اقوال سجستانی و دوستانش از یک سو و اقوال فیلسوفان قدیم در گرد تابوت اسکندر از سوی دیگر به همان اندازه بزرگ بود که تفاوت میان این دو پادشاه.[۱۳۰]

با ملاحظهٔ لحن هشدار دهندهٔ این اقوال و شباهت طرح شده میان عضدالدوله و اسکندر کبیر، قصد مجلس سجستانی دایر بر انتقاد شدید از عضدالدوله به سختی محتمل است. و. م. وات بر این اعتقاد است که احساسات آنها مولود رنجش بود: «ابوسلیمان و دوستانش احساس می‌کردند که شایستگیهای آنها چندانکه باید مورد تقدیر عمومی قرار نگرفته است، از این رو به خود پناه برده بودند و در عین حال به برتری زندگی فلسفی خود اذعان می‌کردند».[۱۳۱] وات به معاینه در می‌یابد که بر خلاف

---

128. G. E. von Grunebaum," The Dream in Classical Islam, " in G. E. von Grunebaum and R. Caillois (ed.), *The Dream and Human Societies* (Berkeley 1966), p. 16,

فون گرونه‌باوم به رؤیای محمود غزنوی اشاره می‌کند که «برای قدرتمند دلسردکننده و برای پارسای ساده‌دل دلگرم‌کننده» بود. محمود از این رؤیا نتیجه می‌گیرد که سلطنتش خطایی فریبنده بوده است؛ او از سلطان‌بودن پشیمان می‌شود و ترجیح می‌دهد که بقیهٔ زندگیش را با گدایی بگذراند.

129. J. Huizinga ," Historical Ideals of Life ," in *Men and Ideas* (New York 1959), pp. 77-96.

برای این ویژگی مقلّدانه در تمدن اسلامی، رجوع شود به:

G. E. von Grunebaum, " Le concept de classicisme culturel, " in R. Brunschvig and G. E. von Grunebaum (ed.), *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam* (Paris 1957), pp. 1-27, and *Modern Islam*, chapter 4 (" The Concept of Cultural Classicism").

۱۳۰. به نقل از سبط بن جوزی، *مرآة الزمان*، وقایع سال ۳۷۲/ ۹۸۲، در روذراوری، *ذیل*، ص ۷۷، یادداشت ۶.

131. W. M. Watt, *Muslim Intellectual; a Study of Al- Ghazālī* (Edinburgh 1963), pp. 46f.

ابن‌سینا، که به مقام وزارت رسید، ابوسلیمان و دوستانش «در مقایسه از حیث سیاسی بی‌نفوذ» بودند. گیریم که چنین بوده باشد، اما آنها دلیلی برای رنجیدن از عضدالدوله نداشتند: او از مجاهدتهای علمی و فلسفی آنها حمایت می‌کرد و، تا جایی که می‌توانیم بگوییم، بسیار محترم شمرده می‌شدند. انزوای آنها از بازار آشفتهٔ سیاست خودخواسته بود. آنها در گفته‌هایشان به برتری زندگی توأم با تأمل و مراقبه بر زندگی توأم با کار و کوشش اذعان می‌کردند. در نظر آنها، پادشاه با وجود احترامی که با به دست آوردن دنیا نصیب خود ساخت، نفس خود را از دست داد و این بهای سنگینی بود. بالاخره، شاید بتوان به قولی گفت که «شخصیت آرمانی» آنها «مسکینی عادل» بود، نه «فرمانروایی عادل».[۱۳۲]

بحثی دربارهٔ علم نجوم در مجلس سجستانی. توحیدی از مناظره‌ای که در خصوص اعتبار و فواید علم نجوم در مجلس ابوسلیمان صورت گرفت گزارش ارزشمندی به دست داده است.[۱۳۳] او به ما می‌گوید که اشخاص حاضر در بحث عبارت بودند از: ابوزکریا صیمری و ابوالفتح نوشجانی و ابومحمد عروضی و مَقْدِسی و قومسی و غلام زُحل و هر یک از آنها در مرتبهٔ خود امامی و در صناعت خود فرد بود. قطع نظر از این شخصیتهای برجسته، گروهی دیگر نیز بودند که در مرتبه‌ای پایین‌تر قرار داشتند. توحیدی می‌افزاید که آنها (شرکت کنندگان اصلی) هنوز در قید حیات بودند.

دیباچهٔ یادداشتهای توحیدی نگاه مُجملی است به طرز انجام‌دادن بحث فلسفی در مجالس عالمانه. پرسشی طرح می‌شود؛ آن‌گاه شرکت کنندگان به معارضه بر می‌خیزند.

---

۱۳۲. برای آرمانها و شعارهایی که در جامعهٔ اسلامی وجود داشت، رجوع شود به:
Schaeder," Das Individuum in Islam," in *Der Mensch in Orient und Okzident*, pp. 239ff., especially pp. 272 ff.

شِدِر توجه می‌کند که موقعیت سیاسی نامعلوم، که درهم شکنندهٔ بسیاری از سلسله‌ها بود و مقام همواره خطرناک فرمانروایان، ناپایداری نیکبختی اینجهانی را بر ذهن بیننده نقش می‌کرد. یقیناً این امر در خصوص سجستانی و مجلس او نیز صادق بود. حسادت آنها نسبت به پادشاه بعید است، و در حقیقت آنها از روی آزردگی از وی انتقاد نمی‌کردند بلکه نسبت به او مشفق بودند.

۱۳۳. این بحث در *مقابسات*، مقابسهٔ ۲، ص ۸۵ ـ ۵۷، محفوظ است. این متن را ابن قیّم جوزیّه تا حدّی رونویسی کرده است. ابن‌قفطی و سپس ابن‌عبری، که احتمالاً از ابن قفطی گرفته است، نیز این متن را اقتباس کرده‌اند. نللینو در خلاصه کردن این مناظره از متن ابن‌قیّم جوزیه استفاده کرده است. رجوع شود به: ابن‌قیّم جوزیه، *مفتاح دارالسعادة* (قاهره ۱۹۵۵)، ج ۲، ص ۸۳ ـ ۱۷۵؛ ابن قفطی، *تاریخ الحکماء*، ص ۲۵ ـ ۲۲۴؛ ابن‌عبری، *تاریخ مختصر الدول*، ص ۱۷۵؛ همچنین:
Nallino, *Raccolta di scritti editi e inediti*, V, 25-28.

توحیدی گاهی به معاینه در می‌یابد که بحث بی‌نظم و پراکنده شده است و بنابراین او اذعان می‌کند که قادر نیست شرح خاصی برای این گفته‌ها به دست دهد. او همچنین می‌پذیرد که زبان این گفته‌ها را تغییر داده و از این بابت در پایان پوزش می‌خواهد و بر قصد خود دایر بر حفظ این یادداشتها برای آیندگان، به بهترین وجه ممکن، تأکید می‌کند. با این همه، نتیجهٔ کار او گزارشی است به سبک مناظره‌های مهیّج.

حملهٔ اصلی پرسش آغازین متوجه این امر است که علم نجوم بی‌فایده است؛ و چنانکه در پایان به طور مختصر فرض می‌شود، نامعتبر. گویندهٔ اول این پرسش را این گونه مطرح می‌کند: چرا علم نجوم بی‌فایده و بی‌ثمر است، و حال آنکه علوم دیگر(محض نمونه، طبّ و نحو وفقه و شعر و حساب و بلاغت) نافع‌اند؟ او از منافع این علوم به تفصیل سخن می‌گوید و آن گاه صناعات دیگری از قبیل هندسه که آن را «شریف» می‌خواند و هیئت که آن را «عالی مرتبه» می‌نامد به آنها اضافه می‌کند. این علوم میدانی فراخ و منافعی فراوان دارند. همهٔ کسانی که برخوردار از طبع سلیم و عقل صحیح‌اند آگاهند که این علوم بی‌اندازه نافع‌اند و فقدان آنها برای بشر بی‌نظمی و آشفتگی به بار خواهد آورد. اما علم نجوم چنین نیست. منجّم می‌پندارد که در مورد کواکب به دانشی بسیار دست یافته و سیر و اقتران و رجوع و تقابل و تربیع و تثلیث و تسدیس و صورتهای مختلف ترکیب آنها در مواضعشان در منطقة البروج و اشکال آنها و مقاطع و مطالع و مشارق و مغارب و مذاهب آنها را به دست آورده است و از این رو احکامش بر صواب‌اندو چون بر صواب‌اند تحقق می‌یابند و چون تحقق می‌یابند جزم‌اند و چون جزم‌اند حتم‌اند، پس هیچ چیزی نمی‌تواند به چیز دیگر منقلب شود و بدبختی و سعادت دیگر نخواهد شد. او نمی‌تواند هزیمت را به پیروزی، ناکامی را به موفقیت یا دشمن را به دوست تبدیل کند. او با وجود دانش بسیار و بصیرت نافذش حال کسی را دارد که در این علم جاهل است و همچون او منقاد و معتاد تقدیر است. و شاید توکل جاهل در این علم برتر از توکل عالم باشد و امیدش به خیری که دوست دارد و شرّی که از آن می‌هراسد بیش از امید منجّمی باشد که به زیج و تقویم و اسطرلاب خود متکی است.

در این باره از صالحان روایت است که سفیان ثوری با ماشاءالله دیدار کرد و به او گفت: «تو از زُحل می‌ترسی و من ازپروردگار زُحل. تو به مشتری امیدواری و من به پروردگار مشتری. تو به استشاره راه می‌سپری و من به استخاره. میان ما چه تفاوتی است!» آن گاه گوینده از انوشروان که می‌گویند با وجود بلندی مرتبه در امور عقلی به

علم نجوم بی‌اعتنا بوده است نقل قول می‌کند. وقتی که از او در این باره پرسیدند، پاسخ داد: «صواب آن به حدس شبیه است و خطای آن بر نفس شدید [موجب زیان] است». گوینده می‌گوید، این است آنچه نقل شده بود و با آنچه به چشم خود دیدیم نیز مطابق بود.[۱۳۴]

چون مهارت‌ودانش منجّم بی‌فایده و خالی از ثمر است، برای او بهتر است که وقت و تلاش خود را مصروف علم نجوم نکند؛ حتی اگر احکام او نیز بر صواب باشد، و حتی اگر شخص‌اعتقادات‌ارباب‌کلام وکسانی‌که تأثیر اجرام‌عالیه دراجسام‌سافله را منکرند نپذیرد.

در شروع بحث یکی از مخاطبان این نظر را مطرح می‌کند که همهٔ علوم و معارفی که در ابتدای کلام از آنها یاد شد از آثار این اجرام عِلْوی و سِهام این جواهر شریف و ابدی است. او به طور ضمنی فرض می‌کند که اگر وجوب این علوم بنا به فرض به دست ستارگان است، پس علم به این وجوب خود باید مفید باشد.

اولین گوینده در ابتدا دو وجه مختلف در جواب خود طرح می‌کند. اول اینکه ادعا می‌شود که باید انسان را از نظرورزی در این علم بازداشت، چون انسان موجودی است ضعیف‌الطبع که ممکن است به پروردگار خود گستاخی کند و غیب او را مورد تفحّص قرار دهد و گمان کند که دانای به ماهیت و قدرت و تدبیر اوست؛ پس این شیوه او را از تسلیم به پروردگار و خالقش باز می‌دارد. دوم اینکه اعلام می‌شود که کسی که این علم را تحصیل کرده است شادی عظیم و نعمت بزرگی دارد، زیرا هر کس که از این سرّ و غیب

---

۱۳۴. دربارهٔ پارسای مشهور سفیان ثوری، رجوع شود به: م. پلسنر، ذیل همین ماده، *دایرة المعارف اسلام*، تحریر اول، ج ۴، ص 502 ـ 500، آنجا که حکایت منقول در اینجا از قول ابن‌قفطی (ص ۳۲۷) نقل شده است. این حکایت ذیل عنوان ماشاءالله که احتمالاً مبتنی بر عبارات مورد بحث ماست نیز دیده می‌شود. در خصوص منجّم مشهور یهودی ماشاءالله بصری (متوفّی ۲۰۰/ ۸۱۵)، رجوع شود به: بروکلمان، *GALS*، ج ۱، ص 391. در روایت ابن قفطی، ماشاءالله پاسخ می‌دهد: «میان ما تفاوت بسیار است. به عمل تو بیشتر می‌توان امید بست و رفتار تو شایسته‌تر است و به موفقیت بزرگتر می‌انجامد». افزوده شدن این عبارت آشکار است.انوشروان خسرو اول است (حکومت ۷۹ـ ۵۳۱ میلادی)؛ رجوع شود به: هانری ماسه، ذیل همین ماده، *دایرة المعارف اسلام*، تحریر دوم، ج ۱، ص 522 ؛ کریستنسن، *ایران در زمان ساسانیان*، [ترجمهٔ رشید یاسمی، چاپ چهارم، تهران ۱۳۵۱ ، ص ۴۶۲ـ ۳۸۷/] ص 440-363 ؛ همچنین:

R. Frye, *The Heritage of Persia* (Cleveland 1963), pp. 218-25.

در دوران سلطنت او بود، یعنی عصر برزویهٔ طبیب و اقامت کوتاه فیلسوفان تبعیدی آتن در ۵۲۹ میلادی در ایران، که شکوفایی دانش زیر نفوذ دانش یونانی و هندی صورت گرفت. او در ادبیات عرب فرمانروایی خردمند خوانده می‌شود و کلمات قصار بسیاری به نام او نقل می‌کنند، محض نمونه، رجوع شود به: مسکویه، *جاویدان خرد*، تصحیح عبدالرحمان بدوی (قاهره ۱۹۵۲)، ص ۶۱ـ ۴۹.

مطلع شود در این جهان و جهان بعد به خشنودی و آرامش می‌رسد. و از رنج و زحمت آسوده می‌شود. اما آن که شرافت این علم را منکر است باید به جای عیبجویی کور خود نزد خدا تذلّل کند وعلم او را که معلوم شده است تصدیق کند.

سپس گوینده می‌گوید که علم نجوم، گرچه بعیدالوصول است، علمی حقیقی است. اما نه هرچه بعید است محال است و نه هر چه قریب است صواب. این علم حقیقی است و قیاسهای آن بر صواب و بذل سعی در آن محمود. چون این عالم سفلی را با آن عالم عِلْوی گره می‌زند و این اجسام قابل را با آن اجرام فاعل متّصل می‌کند و این صورتها را به حرکات آن متحرکات متشاکل تبدیل می‌کند. و اگر این اتصال و درهم گره خوردگی صحیح است، پس تأثیر عِلْوی در سفلی ـ باموا‌صلات شعاعی و مناسبات شکلی و با احوال پنهان و آشکار ـ نیز صحیح است. و اگر چنین است، پس اعتبار و قیاس و رصد شیوه‌هایی معتبرند. و شواهد به کمک یکدیگر می‌آیند و صواب فراوان می‌شود و خطا نادر و علم جوهری راسخ و پندار عَرَضی زایل. خلاصه، این گوینده استدلال می‌کند که علم نجوم باید به جهت نفع دینی آن تشویق شود، زیرا مفید اطمینان خاطر و دانش الهی است. همچنین علم نجوم را دانشی حقیقی (گرچه دشوار) می‌شمارد. عالم سفلی متّصل به عالم عِلْوی است و از این رو افلاک در زمین تأثیر می‌کنند و در نتیجه مطالعهٔ این تأثیر کاری معتبر است.

در اینجا بحث به جهات متفاوتی می‌کشد و تعقیب آن دشوار می‌شود، از این رو توحیدی ناگزیر می‌شود که این رشته‌های پراکنده را با هم متصل کند. او از میان این رشته‌های به هم‌تافته پرسش دوم را بیرون می‌کشد: آیا احکام نجومی بر صواب است یا نه؟ در اینجا مبنای پرسش از مسألهٔ فایده به مسألهٔ اعتبار منتقل می‌شود. معنای کلّی پاسخی که گویندهٔ بعدی عرضه می‌کند آن است که این احکام نه کاملاً بر صواب‌اند و نه کاملاً بر خطا. و اگر با نظر خالی از هوا و غرض‌ورزی به امور موجود بنگریم آنها را به دو شکل می‌بینیم: (۱) اموری که موجودند و وجود حقیقی دارند، و (۲) اموری که موجودند، اما وجود حقیقی ندارند. اموری که وجود حقیقی دارند با بقیهٔ موجودات نسبت وجودی خاصی دارند، پس حاکم به اعتبار بحث و فحص از این اسرار، اگر به نسبت وجودی این عالم سفلی با آن عالم عِلْوی حکم کند بر صواب رفته است. خطا در مقایسه با عالم عِلْوی و صواب در مقایسه با عالم سفلی هر دو عَرَضی است، نه ذاتی. گوینده سپس استدلال خود در اعتبار نسبی علم نجوم را بر واقعیت وجودبخشی عالم عِلْوی به عالم سفلی مبتنی می‌کند.

طرف دیگر بحث به سخنان گویندگان قبلی اندکی می‌افزاید.او به معاینه در می‌یابد که این تقبّل و تشبّه مستلزم وجوب ناپایداری و بی‌ثباتی این عالم است و این عالم نیازمند مدد و تجدید نیرو از آن عالم. و ریشه («سنخ») یا سرچشمهٔ («سوس») این عالم تا جایی باقی است که پذیرای آن عالم موجود ثابت است. و هرچه روی می‌دهد ناشی از تأثیر یک عالم در عالم دیگر است.

گویندهٔ بعدی تصدیق می‌کند که افلاک در زمین تأثیر دارند، اما منجّم از محاسبهٔ آثار دقیق آنها محروم است. به گفتهٔ او منجّم از بسیاری حرکات اجرام سماوی مختلف غافل است، زیرا از دریافتن نظم و تقویم و مزج و تسییر آنها و نیز تفصیل احوال و تحصیل خواص آنها عاجز است. و این امر ناشی از تعقید فواصل و سرعتها و تداخل آشکار آنهاست. و همین اغفال گویای حکمت است، زیرا خداوند بدین وسیله چیزی را پدید می‌آورد که پیشگویی نشده است. به مانند آن دو شخص حاذقی که با تکیه بر صناعت خود برای پادشاهان متبوعشان پیشگویی می‌کنند. و چون دو پادشاه در نبرد با یکدیگر دیدار کنند،؛ یکی از آنها با وجود دفاع جانانه و درستی‌انگیزهٔ جنگ و پیشگویی پیروزی قریب‌الوقوع او در جنگ شکست می‌خورد. در واقع معمّای لاینحلی که گوینده بیان می‌کند آن است که منجّمان دو طرف متخاصم بر مبنای برآورد صحیح‌شان پیروزی را پیشگویی کرده بودند، اما یکی غلط از کار در آمد. چرا؟

در اینجا نوشجانی رشتهٔ سخن را به دست می‌گیرد. او توضیح می‌دهد که این امر به دلیل اشتباه در محاسبه یاکمبود مهارت روی نداده است، بلکه طبق طالع یک پادشاه حکم مصیب است و طبق طالع پادشاه دیگر حکم مصیب نیست. در صورت اول مقتضیات حال منجّم و ولینعمت او بین او و رأی صواب قرار گرفته است. و در صورت دوم درستی حساب و حُسن ادراک منجّم طالع او و ولینعمت او را ضدّ آن طالع دیگر ساخته و بدین‌ترتیب وقوع آن را واجب و ابطال حکم دیگر را ممکن ساخته است. پس هر دو منجّم در علم و حساب خود به یک اندازه حاذق بوده‌اند. نوشجانی این معمای لاینحل را بدین‌ترتیب حل می‌کند که: طالعهای منجّم و ولینعمت او موجب می‌شود که یک حکم نجومی خاص غلط از کار در بیاید. سپس ابوسلیمان می‌گوید: «چه نیکو گفتی! اغلب این سؤال را از من پرسیده بودند و من از پاسخ دادن به آن خودداری کرده بودم.»

گویندهٔ دیگر این خطا را به علّتی الهی نسبت می‌دهد: و اگر به واسطهٔ مشیت مکنون و غایت مستتری نبود که تنها خدا مالک آن است، این خطا با چنین محاسبهٔ درست و نظر دقیقی واقع نمی‌شد. و این ناشناخته‌های باقیمانده («باقیه») امور بزرگ و کوچک همهٔ

مردم از فاضل و ناقص و متوسط را در برمی‌گیرد.[۱۳۵] و هرکه به تحقیق ونظر برانگیخته شود به آنچه این باقیمانده‌ها بدان اشاره می‌کند زود واقف می‌شود و خود را بدون داد و فریاد تسلیم آن می‌کند.

آن گاه شخصی از مضمون دخالت الهی سخن به میان می‌آورد: خدا، با حکمت جلیلش، راه رسیدن به این علم را سدّ می‌کند و حقایق آن را از اکثر مردم مخفی می‌دارد. چون علم به آینده علمی شیرین است، همه در تمنّای علم به غیب و ادراک آینده‌اند. اگر راه رسیدن به این علم به آسانی ممکن شود مردم همه به آن هجوم خواهند برد واین علم به دلیل حلاوتی که در نزد روح دارد آنها را از هر کار دیگر باز خواهد داشت. پس این نعمتی از سوی خداست که در این علم به روی کسی گشوده نمی‌شود و پرده از روی آن کنار نمی‌رود. چون هر کس به فکر خویش است و در همان حدود می‌ماند و آن چیزی را طلب می‌کند که در این جهان و جهان بعد برای او نافعتر است. مسلّم است که همهٔ مردم علم به آینده را به فقه و کلام و ادب و هندسه و شعر و حساب یا طبّ ترجیح می‌دهند. زیرا این مرتبه‌ای الهی است. پس خداوند تبارک و تعالی حقایق غیب را از خلق مخفی می‌کند و بر ایشان جز اندکی آشکار نمی‌کند تا خود را به آن مشغول کنند، از این‌رو این علم نیز مانند علوم دیگر مورد علاقه است و کسی از آن منع نمی‌شود. و اگر به واسطهٔ این باقیمانده‌ها نبود اهل فن شرمنده نمی‌شدند و دلیلی نبود تا خلق از غرایب به شگفت در آیند. آن گاه این مطلب با ذکر تمثیلی شرح داده می‌شود:

پادشاهی‌بود با سرزمینی‌وسیع و مشهور به حکمت و عدل و داد و بصیرت که هرکس را در جایگاه شایستهٔ خودش می‌نشاند و صالحترین مأموران را به مناصب حکومتی می‌گمارد. این پادشاه ازطریق وزیرانش به شایستگی حکومت می‌کرد. وزیران پادشاه در حکم واسطهٔ میان او و رعایا بودند و دستورهای او را به اجرا در می‌آوردند. اینک هر کس که از حدّت نظر و ذکاوت برخوردار باشد در می‌یابد که این پادشاه بزرگ به دقّت می‌دانست که در فردا یا در ماه بعد و شاید حتی در یک سال یا دوسال دیگر چه باید بکند. زیرا او همه چیز را به صورت دقیق می‌خواست و از علائمی که اطرافیانش دربارهٔ حرکات و جملات و حالات و ظاهر وعادات او تهیه می‌کردند به همه چیز پی می‌بُرد.

یک روز از خاطر پادشاه چیزی گذشت که حتی دوستان نزدیک و وابستگان و

---

۱۳۵. ابن زرعه از کلمهٔ «باقیّه» به معنای «سرّ» استفاده می‌کند؛ رجوع شود به:
Haddad, *'Isa ibn Zur'a*, p. 63.

دشمنان و آنان که انفاس او را شماره می‌کردند و عطسه‌های او را مراقب بودند از آن واقف نشدند. اندیشه‌ای که از خاطر پادشاه گذشت آن بود که کاری نامعمول کند و با ملازمانش به شکار رود. در اثنای گردش، پادشاه راه خود را کج و دیگران را از تعقیب خود نهی می‌کند و در راهی می‌رود که از میان مغاکها و گردنه‌ها می‌گذرد و از جاده‌های آشنا بسیار دور است. آنجا با شخصی ملاقات می‌کند که دارای فهم و حکم صحیح است و او را شایان اعتماد می‌بیند، و لذا شاه هویّت خود را بر او فاش می‌کند. آن مرد تحت تأثیر قرار می‌گیرد و آن را از اقبال بلند خود می‌داند. پادشاه به او می‌گوید که می‌خواهد به جهت کاری از او استفاده کند. او را به حفظ اسرار سفارش می‌کند و پس از اطمینان یافتن از او نیّات خود را با وی در میان می‌گذارد. آن‌گاه پادشاه به میان ملازمانش باز می‌گردد و بقیهٔ روز را به شکار می‌پردازد، سپس به قصرش مراجعت می‌کند و هیچ یک از غلامانش از آنچه گذشته است آگاه نمی‌شود. مردم در آرامش و غفلت روزگار می‌گذرانند، تا اینکه یک روز از واقعه‌ای حیرت‌آور و عظیم به شگفتی در می‌آیند. همه متعجب‌اند که این واقعه بدون علم مأموران پادشاه به آن توانسته اتفاق بیفتد. و بدین ترتیب پادشاه به آرزوی خود می‌رسد.

منجّم نیز به همین‌سان به زحل و مشتری و مریخ و شمس و زهره وعطارد و قمر و به بروج و طبایعشان و به «رأس» و «ذنب» (نقاط صعود و نزول) و تقاطعشان و «کدبانو» («هیلاج») و «کدخدا» نظر می‌کند و آن‌گاه محاسباتش را انجام می‌دهد؛ اما از تأثیرات مکنون سایر کواکب غافل است و بنابراین تعجب می‌کند که چرا به مطلوب خود نایل نمی‌شود. و لذا او باید به خدا پناه ببرد و بداند که مالک اعصار و مدبّر خلایق اوست. و سود و زیان و عافیت و بیماری و ثروت و فقر و زندگی و مرگ و امثال آن بسته به مشیت اوست. بالای دست او دستی نیست و او پروردگار یکتای سرمدی است.

در اینجا توحیدی قولی را می‌آورد که از شخصی به نام حرّانی صوفی که از رایحهٔ حکمت چیزی به مشامش رسیده بود و از روایات قدما دانشی اندوخته بود و باهم درمکه بودند شنیده بود: این امور را با اینکه منوط به علویات و مرتبط با فلکیات است، تنها از روی تقریب می‌توان به آنها نسبت داد.[۱۳۶] او آن‌گاه حکایتی را از روی تمثیل در

---

۱۳۶. در *الصداقة و الصدیق*، ص ۱۱۶، از حرّانی نامی یاد می‌شود. مصحّح به عبارات مورد بحث ما (یادداشت ۱) و به *الامتاع و المؤانسة* (ج ۱، ص ۳۸) اشاره می‌کند، آنجا که حرّانی در میان معاشران توحیدی و ابن‌سعدان است. به گمان او ابراهیم بن سنان (متوفّی ۳۳۵/ ۹۴۶) منظور است. اما این حدس ←

خصوص پادشاهی که سرزمینی وسیع و نعمتی بزرگ داشت نقل می‌کند. این پادشاه به هرکس آنچه لایق بود می‌بخشید. مثلاً بر بیت‌المال خازنی را می‌گماشت که با کفایت و زیرک بود. و آن‌گاه به دلیل قدرت مطلقه و سلطهٔ بی‌چون و چرای خود در خزانه چیزی می‌گذاشت که خازن بدان واقف نبود. توحیدی این حکایت را در تأیید تمثیلی که قبلاً ذکر شد می‌داند.

در اثنایی که این بحث چند سویه در میان شیوخ صورت می‌گیرد کسی نیز نظری در دفاع از منبع این علم ابراز می‌کند:

آرزوی منجّم که دانستن حوادث آینده از همه نوع است نشان می‌دهد که او آدمی است که با کندوکاو در غیب پروردگار و خالق خود با او چون و چرا می‌کند. خداوند او را از فایدهٔ این علم بی‌نصیب می‌گذارد؛ او را به تنگنا و سختی دچار می‌کند؛ سعی او را به شکست می‌کشاند و نهایت علم او را پریشانی و حیرت قرار می‌دهد؛ و بر صناعت او ظنّ و حدس و حیله و زرق و کذب و دغل را مسلط می‌کند. این امر بر همگان روشن می‌شود و مقامش تنزّل می‌یابد و به وضع سابق بر می‌گردد و لذا علمش بر جهلش پیشی نمی‌گیرد. زیرا خداوند در غیب خود شریک نمی‌خواهد ودر ربوبیتش وزیر نمی‌پذیرد. و به این دلیل است که مردم را به علم خود مأنوس می‌کند تا از او اطاعت کنند و او را بپرستند و با جهل آنها را می‌ترساند تا به او پناه ببرند.

در اینجا عروضی ایرادی مطرح می‌کند. به نظر او صحّت و مشروعیت علم نجوم نتیجهٔ قضای آسمانی است:

این علم شاید گاهی در قوّت باشد، لذا خواستنی و مفید است و این ناشی از قوّت سماوی و شکل فلکی است. پس استنباط زیاد می‌شود و حقیقت تا بدان حدّ غالب می‌شود که خطا از میان می‌رود. زمانی دیگر، این علم ضعیف می‌شود و خطا به دلیل اقتضای شکل دیگر افزایش می‌یابد، از این رو نظر در آن موقوف و بحث از آن ممنوع

→

بسیار غیر محتمل است، چون مردی که توحیدی در مکه ملاقات کرد به‌وضوح مسلمان و صوفی بود. در *الصداقة والصدیق* (ص ۸۶) از شخصی به نام حرّانی نقل قول می‌شود که به‌وضوح همان آشنای مکّی توحیدی است. (پس از ابن‌جلاّء زاهد که در مکه بود فوراً از او نام برده می‌شود.) در اینجا مصحّح او را با ابوطیّب عبدالرحمان (رحیم) بن‌احمد حرّانی، شاعر و خطیب، یکی می‌داند. اما ابن‌ندیم، *فهرست*، ص ۱۲۳، هیچ نشانی به دست نمی‌دهد که این مرد صوفی بود و در پایان قرن سوم/ نهم و ابتدای قرن چهارم / دهم زندگی می‌کرد. از حرّانی صوفی در *البصائر و الذخائر*(ج ۳، ص ۱۸۰) نقل قول شده است.

می‌شود. و در زمانی دیگر که میان صواب و خطا تعادل برقرار می‌شود، دواعی و صوارف [موانع] مساوی است، دین نه به طور کامل طلب آن را تشویق می‌کند و نه آن را منع می‌کند. و هرگاه چنین باشد کلّ این امر به ارتباط میان عالم سفلی و عالم عِلْوی مربوط است و بدین ترتیب حقیقت و خطا متّکی به قوا و انوار و آثار و عللی است که از این عالم عِلْوی صادر می‌شود.

آن گاه توحیدی می‌گوید که من دیدم که ابوسلیمان از این گفتار راضی بود و آن را بر صواب می‌دانست.

نوشجانی به جمع رو می‌کند و با تقاضایی کوتاه از آنها دعوت می‌کند که به این پرسش ساده پاسخ دهند که آیا احکام نجومی صحیح است یا نه، و بدین‌سان به پرسش دومی که مطرح شده بود باز می‌گردد.

غلام زُحل پاسخ می‌دهد که جواب محکمی از تمام وجوه وجود ندارد. نوشجانی می‌پرسد توضیح بده چرا؟ و او پاسخ می‌دهد که صحّت و بطلان در اینجا به آثار فلک متعلق‌است. شکل فلک وقتی اقتضا می‌کند که هیچ چیز صحیح نباشد، گرچه دقایق و اعماق آن ناپیمودنی است. وقتی دیگر، این شکل فلک متوقف می‌شود و هیچ چیز باطل نمی‌شود. در وقتی دیگر، صواب یا خطا، هریک به نوبت در آن فزونی می‌گیرد. بدین گونه است که در پاسخ به این پرسش جواب قاطعی نمی‌توان گفت.

آن گاه ابوسلیمان می‌گوید که این بهترین پاسخ ممکنی است که در این باره می‌توان داد و این همان سخنی است که ابومحمد (عروضی) قبلاً گفته بود.

توحیدی این گزارش را با نقل پاسخی ختم می‌کند که از فواید این علم خبر می‌دهد. یکی از حاضران گفت:

همانا خداوند تبارک و تعالی این عالم را خلق کرد و با شکوه تمام زینت داد و نظم بخشید و حکمت را در آن مستور ساخت. و آن را پیش روی همهٔ مدعیان عقل گذاشت تا در آن تحقیق کنند و آن را بشناسند. و آن را از آنچه نفس را به تدقیق و تحیر در غرایب آن بر می‌انگیزد پُر ساخت و ارواح را به برگرفتن نصیب از زیبایی برانگیخت. و آن را مخزن اسرار قرار داد. آنگاه دلها را به سوی این اسرار متوجه کرد، تا اینکه عاشق و واله آنها شدند، زیرا به واسطهٔ آنهاست که پروردگار و خالق خود را می‌شناسند. خداوند تبارک و تعالی نیز بعضی را به بعضی در آمیخت و بعضی را از بعضی جدا ساخت و این کار به وسایطی از اشخاص و اجسام بود. با این همه، او هیچ چیز به دست نمی‌آورد و از هیچ چیز نفع نمی‌برد، بلکه همهٔ اشیاء از او استفاده می‌برند و به حسب مادهٔ منقاد و صورت

معتاد خود از منافع برخوردار می‌شوند. او فاعلِ قادر و جوادِ واهب و اولِ سابق و واحد مطلق است. و آن که به بحث و فحص از عالم عِلْوی می‌پردازد با مطالعه و شناخت آثار و اسرار آن به خالق و پروردگار خود تشبّه می‌کند. و اگر به ماهیت حقیقی این حال بینا شود با وجوب عقلی در می‌یابد که این حال شریفتر و گرانبهاتر و بادوام‌تر و باقیتر از تمامی منافع همهٔ علومی است که دارندگان آن برای حفظ حدّ انسان و خُلق و عادت و شهوت و راحت بدانها عمل می‌کنند. و رتبهٔ آنها دون تشبّه به خدا و تحلّی به حلیهٔ اوست. پس آن که می‌خواهد اسرار این اجرام و انوار را بداند خود را از تمامی منافع این علومی که در ابتدای بحث به طور مفصّل از آنها یاد شد عاری خواهد کرد. و آن که این لطیفهٔ الهی را به درستی می‌فهمد اجلّ از همهٔ کسانی است که آن را از دست می‌دهند، هر چند عزیز باشند،زیرااین چیزی است که انسان را الهی و جسمانی را روحانی و مادی را نورانی و مرکّب را بسیط و جزئی را کلّی می‌کند.

پس از ختم مناظره، توحیدی در خلوت با ابوسلیمان به گفتگو می‌نشیند. توحیدی کلمات ایرادپذیری راکه بر زبان آمده بود مطرح می‌کند و به طور نمونه از اشارات گویندهٔ آخر به تشبّه منجّم به خالق یاد می‌کند. سجستانی پاسخ می‌دهد که تقدیس و تنزیه خالق که به دنبال آن می‌آید همهٔ این شوائب را خواهد زدود. امّا بشر ناگزیر از شناختن خالق و اشاره به او و کنایه گفتن از ربوبیت او و آشکار گفتن از الوهیت اوست. و این ممکن نمی‌شود مگر با کلماتی که لطیفترین و شریفترین کلمات بشری است. نیّات مضمر در این کلمات فوق آن نیّاتی است که مردم در عبارات و اشاراتشان بین خود می‌گردانند. زیرا این کلمات استعاراتی است در حمایت توحید و حرم معرفت. و این عبارات مؤدّی به این غایات است، زیرا دست زبان و عقل از دامن آنها کوتاه است. و تمامی اهل زبان به ناچار در این امر، یعنی بحث از حضرت باری، به همین مشکل دچارند، جز کسانی که معرفت و استبصار و عبارتشان مانند معرفت و استبصار و عبارت عامهٔ مردم است. و عامهٔ مردم نسبت به توحید و حقیقت بی‌اعتنایند.

در اینجا توحیدی به ابوسلیمان یادآوری می‌کند که برای سؤال اول دو پاسخ موجود بود: (۱) بازداشتن از نظر در این علم، و (۲) تحریص به فراگرفتن این علم مفید که روح را به طرب درمی‌آورد. سجستانی پاسخ می‌دهد که هر دو جواب صحیح است. به این دلیل که نفوس شریر و عقول خبیث و معارف پستی وجود دارند که بویی از حکمت نبرده و به غرایب فلسفه نایل نشده‌اند. منع آنها از این بابت است و حال آنها همین حالی است که گفتیم. امّا نفوسی که غذای آنها حکمت است و به علم رسیده‌اند و فضایل بسیار دارند و

به حقایق دست یافته‌اند از این علم نهی نمی‌شوند. این چگونه ممکن است؟ از آنجا که به تکرار توضیح دادیم که منفعت این علم بالاتر از هر منفعتی است و ثمرهٔ آن شیرینتر از هر ثمره‌ای و نتیجهٔ آن شریفتر از هر نتیجه‌ای است.

اما با اینکه بحث به طور دقیق در دفاع از علم نجوم نیست، مآلاً همهٔ شرکت‌کنندگان به طرفداری از آن سخن می‌گویند، گرچه گویندهٔ اول فایدهٔ آن را منکر می‌شود و گویندهٔ دیگر مجادله می‌کند که منجّم با تفحّص در غیب خدا تکبّر نشان می‌دهد و از این رو به جهل بازمی‌گردد. کسانی که صحّت علم نجوم را تأیید می‌کردند ادعایشان را بر این فرض بنیادی علم نجوم که بطلمیوس تبیین کرده بود مبتنی می‌کردند که آثار شعاعی یا قوای صادر از اجرام آسمانی قابل را به فاعل شبیه می‌سازد. و با اینکه فلاسفهٔ ارسطویی (مشائیان) و دیگران این فرض را پذیرفته بودند، این استنتاج که معلولهای آثار آسمانی را به طور دقیق می‌توان پیشگویی کرد چیز دیگری بود. در حقیقت، مدافعان علم نجوم از انحرافات و اشتغال به نظرورزی‌های خیالی و تبیینهای متناقض‌نمای آن نیک آگاه بودند (محض نمونه، خود قضای آسمانی تعیین می‌کند که آیا احکام نجومی صواب خواهد بود یا نه). این مناظره خود حاکی از حیرت و درماندگی خردمندانی است که علم نجوم را در طبقه‌بندی علوم یکی از علوم طبیعی می‌شمردند و در عین حال خطاپذیری آن را تشخیص می‌دادند. پس جای تعجب نیست که آخرین گوینده به نوعی عرفان کوکبی می‌گراید و با تجزیهٔ علم نجوم به شیوهٔ نظرورزی در خصوص کیهان و اسرار آن مدّعی قربت تأمل کننده به خالق می‌شود.

این بحث را سه پرسش هدایت می‌کند: (۱) آیا علم نجوم مفید است؟ (۲) آیا صحیح است؟ (۳) آیا دین آن را تأیید می‌کند؟ به پرسش دوم در واقع هیچ‌گاه پاسخ مستقیمی داده نمی‌شود. و فقط شبحی از آن ظاهر می‌شود که باز ناپدید می‌شود و نوشجانی بیهوده سعی می‌کند که توجه مجلس را به آن جلب کند. در واقع، بحث‌کنندگان متمایل به این معنایند که صحّت اساسی علم نجوم را مسلّم بگیرند. بر بحث نیز تا حدودی تمایلات دینی حاکم است، یعنی این پرسش که آیا علم نجوم به دیانت کمک می‌کند؟ آیا باید منع شود؟ اعتقاد بر این بود که علم نجوم اسرار وجود را در دسترس می‌گذارد. از این حیث، علم نجوم به راحتی می‌توانست جای عبادت خالق را بگیرد و همچون عرفان کوکبی اواخر عهد باستان جایگزین دین شود یا صورت دین به خود بگیرد. از طرف دیگر، دسترسی به این اسرار می‌توانست نردبان عروج به صقع ربوبی تلقی شود که از طریق این اسرار نیم‌نگاهی نیز به آن افکنده می‌شد.

سجستانی برای مسألهٔ مشروعیت علم نجوم راه‌حلّی فیلسوفانه به دست می‌دهد. آنان که از فضایل اخلاقی و عقلی لازم (خواص) برخوردارند می‌توانند این فنّ را تعقیب کنند و آنان که از این فضایل بی‌بهره‌اند (عوام) نمی‌توانند. بر این زمینه است که باید معنای سخن او را در حمله‌ای که به اخوان‌الصفاء می‌کند (رجوع شود به: فروتر) بفهمیم. به گفتهٔ او اسلام علم نجوم و علوم مرتبط با فلسفه را منع نمی‌کند. اما او دربارهٔ رأی خود مبنی بر اینکه این منع متوجه عوام است و نه خواص سکوت می‌کند. با این همه، اخوان الصفاء به نحو غریبی در مشروعیت علم نجوم موضع مشابهی اختیار کردند. آنها می‌گفتند که فقها و محدثان و اهل زهد و ورع مطالعهٔ نجوم را نهی کرده‌اند، چون جزو فلسفه است و مطالعهٔ فلسفه بر جوانان و همهٔ کسانی که علم دین نیاموخته‌اند مکروه است. اما کسانی که دانش دینی لازم را آموخته‌اند نه تنها از مطالعهٔ فلسفه زیان نمی‌بینند بلکه در واقع به علم دینشان نیز افزوده می‌شود. اخوان‌الصفاء سعی می‌کردند که با سخن گفتن از علم نجوم به منزلهٔ نوعی حقیقت مبتنی بر وحی به آن رنگ و لعاب دینی ببخشند. آنها عروج بطلمیوس و هرمس مثلث بالحکمة (=ادریس) و ارسطو و فیثاغورس و عیسی[ع] و محمد [ص] به افلاک را ذکر می‌کردند.[۱۳۷] اخوان‌الصفاء در گرد علم نجوم هاله‌ای عرفانی کشیده بودند. وانگهی، هم اخوان‌الصفاء و هم سجستانی نظام زایجه‌ای علم نجوم، یعنی احکام نجومی در خصوص تولد افراد برجسته و ظهور خاندانهای سلطنتی و ادیان را به کار می‌گرفتند. و این نظامی بود که در محیطی حرّانی ـ اسماعیلی ـ ایرانی پدید آمده بود.

رویکرد سجستانی به ما کمک می‌کند که مواضع ظاهراً نامنسجم دیگر فلاسفه در خصوص مسألهٔ علم نجوم را درک کنیم. فارابی بر وفق فلسفهٔ طبیعی ارسطویی خود تأثیر کائنات آسمانی در وقایع زمینی را می‌پذیرد و در *مقالة فی احکام النجوم* مدّعی می‌شود که اجرام عِلْوی با نور خود، و نه با حرکات خود، در عالم تحت قمر تأثیر می‌کنند، زیرا همهٔ کواکب طبع واحدی دارند و ممکن نیست که برخی سعد و برخی نحس باشند.[۱۳۸] اجرام عِلْوی علّت وقوع کائنات طبیعی‌اند، همچون خورشید و آتش که پدیدآورندهٔ حرارت‌اند، و علّت وقایع اتفاقی مانند مرگ کسی در وقت خاص غروب یا طلوع نیستند. آن‌گاه فارابی برهانی اخلاقی و دینی اقامه می‌کند: اگر وقایع اتّفاقی علل معینی نداشتند،

---

۱۳۷. *رسائل اخوان الصفاء*، ج ۱، رسالهٔ ۳ (ج ۱، ص ۱۵۷)؛ ج ۱، رسالهٔ ۳ (ج ۱، ص ۳۸ـ ۱۳۷).

138. F. Dieterici, *Alfārābī's philosophische Abhandlungen* (Leiden 1890), pp. 104-12 / trans. Dieterici (Leiden 1892), pp. 170-86.

ترس و امید زایل می‌شد و امور اجتماعی و شرعی و سیاسی رفته رفته به ضعف می‌گرایید؛ زیرا اگر چیزی ناگزیر است، کوشش بیهوده است. اعمال و آثار طبیعی ضروری نیستند بلکه ممکن‌اند(بیشتر آنها) و مادام که عملی در پی امتزاج دو عامل می‌آید، عملی در خور قبول برای قابل است. پس احکام نجومی حدس صرف است.[۱۳۹]

در رسالهٔ دیگری دربارهٔ علم نجوم که به فارابی منسوب است رویکرد مؤلف به نحو بارزی بی‌اهمیت است.[۱۴۰] مؤلف از تأثیرات و صورتها و اعراض دیگری سخن می‌گوید که گرم شدن اجسام زمینی به وسیلهٔ اجرام سماوی را حتی در طول دوره‌ای بیست ساله به ارمغان می‌آورد. به گفتهٔ وی در اینجا هشدار نسبت به آینده مضمر است و بدین لحاظ احکام نجومی صحیح است. اما می‌افزاید که دیگر افعال طبیعی (از قبیل بخارهای سرد جوّی) و نیز افعال مختار بشری و حتی افعال گیاهان و حیوانات ممکن است که مانع افعال اجرام سماوی شود. در نتیجه منجّم باید در حکم خود حدّی قایل شود که هیچ چیز طبیعی مانع آن نشود. و بنابراین حکم او چاره‌ناپذیر نیست. فارابی توضیح می دهد که قدما علم نجوم را پس از فهمیدن این افعال ابداع کردند و الغاز و رموزی را به منزلهٔ نشانه برای انواع مختلف گرما وضع کردند و به آنها نامهای رمزی دادند (یعنی: بروج دوازده‌گانه).

فلاسفهٔ ارسطویی در اصل مفهوم تأثیرات آسمانی را مادام که با جهان شناسی ارسطویی موافقت داشت می‌پذیرفتند وحکم در خصوص توانایی انسان برای حکم در این باره را دقیقاً بر این مبنا حفظ می‌کردند. نظریهٔ ارسطو مبنی بر اینکه انقلاب یومیهٔ فلک هشتم باعث استمرار ابدی عالم تحت قمر و انقلاب بروجی باعث تنوع آن می‌شود یکی از قویترین برهانها در توجیه علم نجوم در قرون وسطی بود.[۱۴۱]

---

۱۳۹. نللینو، *Raccolta*، ج ۶، ص 25-24، بر این اعتقاد است که این رساله در واقع شامل مجموعه‌ای از مطالب ناهمگن بوده که (چنانکه او آنها را یافت) شاگردی آنها را منتشر ساخته است، و به زعم او عوض «این استدلال شبه کودکانه» ردّیهٔ دقیقتری از فارابی انتظار می‌رفت.

۱۴۰. *مقالة فی‌الجهات التی یصحّ علیها القول فی احکام النجوم*، نسخهٔ خطی پرینستون، یهودا ۳۰۸، برگهای ۲۹۲ الف به بعد. م. مهدی این رساله را در *نصوص فلسفیه*، تصحیح ع. امین (قاهره ۱۹۷۶)، ص ۷۴ ـ ۶۹، منتشر کرده است. همچنین رجوع شود به:

Thérèse- Anne Druart, " Al- Fārābī's Causation of the Heavenly Bodies," in *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed., P. Morewedge (Delmar 1981), pp. 35-45.

141. E. J. Dijksterhuis, *The Mechanization of the World Picture*, trans. C. Diskshoorn (Oxford 1961), p. 36.

با اینکه متکلمان معتزلی علم نجوم را ردّ می‌کردند و فقیهان پارسا درآن شک می‌کردند، در واقع عمل به آن در میان عامهٔ مردم بسیار شایع بود و خلفا و فرمانروایان نیز از آن فایده برمی‌گرفتند. متکلم حنبلی ابن قیم جوزیه که او نیز همین دردسر را در خلاصه کردن بحث مورد نظر ما داشت به علم نجوم ایرادی دینی وارد آورد. واکنش ابن قیّم نسبت به آرائی که در این بحث ابراز شد شدید و سخت است.[۱۴۲] او شرکت کنندگان در بحث و امثال و اقران ایشان را «اهل خَلط و خطا» می‌خواند و اذعان می‌کند که اندوختهٔ فواحش و قوّادان برتر از اندوختهٔ ایشان است، زیرا آنها با دروغ بستن به خدا و با دعوی آنچه بطلان آن را می دانند کسب منفعت می کنند. او از اذعان آنها به جهل و شهادتشان به اینکه حکمت خدا، اگر بخواهند در غیب او شریک شوند، جهل آنها را در پی می‌آورد ابراز حیرت می‌کند. او ادعا می‌کند که مردم، از خواص گرفته تا عوام، آنها را از دروغگوترین مردمان می‌شمارند. به گفتهٔ او آنها زندیقان دهری‌اند و شاهان و خلفا و وزیران دشمنان ایشان‌اند (منصور وهارون الرشید و مهدی وخلفای اموی و دیگران را نام می‌برد). او حیرت می‌کند که چگونه آنها با ذکر حکایتی در خصوص دو پادشاه و منجمان آنها می پذیرند که شکل فلکی می تواند بطلان همهٔ احکام را به دنبال بیاورد.

بی‌آنکه در خشم و غضب ابن قیّم بر ضدّ این فیلسوفان شریک باشیم، می‌پذیریم که مدافعان علم نجوم دراین مجلس آشفته و سردرگم بودند وبا اذعان به جهل و پذیرفتن نامطمئنی احکام نجومی فقط تأیید کردند که این علم در بهترین حالت متزلزل است. پس تعجبی ندارد که آن را در نوعی عرفان کوکبی حل کنند و نردبانی شود که شخص با آن به عالم الهی صعود می‌کند.[۱۴۳]

گردش بهاری. ابوحیان نقل می‌کند که چگونه سجستانی ویارانش به قصد تفرّج و استراحت از بغداد بیرون رفتند و در آنجا بحثی در خصوص هنر (صناعت) و طبیعت برپا کردند. و اینک روایت توحیدی که آن را لفظ به لفظ ترجمه می‌کنیم:[۱۴۴]

---

۱۴۲. *مفتاح دارالسعادة*، ج ۲، ص ۸۵ ـ ۱۸۳.

۱۴۳. علاوه بر بحث نللینو از علم نجوم در جهان اسلام (در *Raccolta*، ج ۵، ص 19 به بعد، 148 به بعد) رجوع به این کتاب نیز شاید سودمند باشد: Sayili, *The Observatory in Islam*, pp. 7-53, 103-115. همچنین رجوع شود به:

Jean Claude Vadet, " Les aphorismes latins d' Almansor; essai d' interpretation," in *Annales Islamologiques*, 5 (1963): 31-130; and " Une defénse de l'astrologie dans le madḫal d' Abū Ma'šar al- Balḫī," *ibid.*, pp. 131-80.

۱۴۴. این روایت در *صوان‌الحکمة* (ص ۱۴ـ۳۱۳) و نیز در *مقابسات* (مقابسهٔ ۱۹، ص ۱۵ـ ۱۱۲، آنجا ←

[و]خرج أبوسليمان يوماًببغداد إلى صحراء فی بعض زمان الربيع قصداً للتفرّج و المؤانسة مع عدة من اصحابه، و فی جملتهم صبیّ دون البالغ، جَهْمالوجه، بغيض المحيّا، شتيمالمنطق، لكنهمع هذه العورة يترنّم نديّاً عنجرم ترف و صوتٍشج و نغمة رخيمة و إطراف حلو. و كان معه جماعة من ظراف المحلة و فتيان السكّة ليس فيهم إلاّ من تأدّب تأدباً يليق به و يغلب عليه فلما تنفّس الوقت، أخذالصبیُّ فی فنه و بلغ أقصى ماعنده ، فترنح أصحابه و تهادوا و طربوا. ــ قال ابوزكريا الصيمری : قلتُلصاحب لی ذكی : اما ترى ما يعمل به شجا هذا الصوت و نديّ هنا الحلق و طيب هذا اللحن و تفنن هذه النغم ؟ فقال لی: لوكان لهذا مَن يخرّجه و يعنی به و يأخذه بالطرائق المؤلفة و الألحان المختلفة، لكان يُظْهِر آيةً، و يصير فتنةً، فانه عجيب الطبع، بديع الفن، غالب الدَّنف و الترف. فقال ابوسليمان فلتة: «حدثونی على ماكنتم فيه ــ عن الطبيعة لِمَ احتاجت إلى الصناعة، وقدعلمنا أن الصناعة تحكی الطبيعة و تروم اللحاق بها و القرب منها على سقوطها دونها. و هذا رأی صحيح، و قول مشروح. و انّما حَكَتْها و تبعت رسمها وقصّت اثرها لانحطاط رتبتها عنها. و قد زعمت أن هذا الحدث لم تكفِهِالطبيعة ولم تَغْنِه، و أنها قد احتاجت إلى الصناعة حتى يكون الكمال مستفاداً بها و مأخوذاً من جهتها والغاية مبلوغة بمعونتها و إمدادها». فقلنا له: ماندری! و إنها لمسألة. قال: ففكروا. فعُدْنا لَه و قلنا: إنّا قد بَلَحنا، فلو مننت بالبيان و نشطت لنشر الفائدة، كان ذلک محسوباً فی فيض أياديک و غُرَر فضائلک.

فقال: إن الطبيعة إنما احتاجت إلى الصناعة فی هذا المكان، لأن الصناعةها هنا تستملی من النفس و العقل، و تُمْلی على الطبيعة. و قد صحّ أن الطبيعة مرتبتها دون مرتبة النفس والعقل، و إنها تعشق النفس و تقبل آثارها و تمتثل أمرها و تتكفل بإكمالها و تعمل على استعمالها و تكتب بإملائها وترسم بألقابها. و الموسيقی حاصل النفس و موجود فيها على نوع لطيف و صنف شريف. فالموسيقار، إذا صادف طبيعةً قابلة و مادة مستجيبة و قريحة مواتية و آلة منقادة ــ أفرغ عليها بتأييد العقل و النفس لبوساً مونقاً و تأليفاً معجباً، و أعطاها صورة معشوقة و حلية مرموقة.

→

که حکایت از دید مشرف او به زبان اول شخص نقل می‌شود) آمده است. مثلاً در پایان جملهٔ اول، می‌افزاید که: «و او را همراهی کردم». پی‌نوشت این فصل در *مقابسات* و نقل آن در *صوان الحکمة* نشان می‌دهد که این روایت از توحیدی گرفته شده است. در اینجا از متن *صوان الحکمة* که اصیلتر است پیروی می‌کنیم.

و قوته فی ذلک تکون بمواصلة النفس الناطقة. فمن ها هنا احتاجت الطبیعة إلی الصناعة لأنها وصلت إلی کمالها من جهة النفس الناطقة بوساطة الصناعة الحاذقة التی من شأنها استملاء ما لیس لها و إملاء ما یحصل فیها، استکمالاً بما یأخذ و إکمالاً لما یعطی.

فقال له البخاری ـ و کان من تلامذته ـ ما أشکرنا لک علی هذه الصلات السنّیة، و ما أحمدنا للّه علی ما یهب لنابک من هذه الفوائد الدائمة. فقال هذا: «بکم اقتبستُ، و بحجرکم قدحتُ، و إلی ضوء ناارکم عشوت. و إذا صفا ضمیر الصدیق للصدیق أضاء الحق بینهما واشتمل الخیر علیهما و صار کل واحدٍ منهما رِدْءاً لصاحبه، و عوناً علی قصده، و سبباً قویاً فی نیل إرادته و درک بغیته. و لا عجب من هذا، فالنفوس تتقادح، و العقول تتلاقح، و الألسنة تتفاتح. و أسرار هذا الإنسان، الذی هو العالم الصغیر فی هذا العالم الکبیر، حجة واسعة منبثة. و إنما یحتاج الناظر فی هذا النمط إلی عنایته بنفسه فی طلب سعادته و رعایته لحاله فی‌السلوک إلی غایته، غیر عائجٍ علی زهرة العین و نضرة الحسن و لذةالوقت. فانه بهذه المقدمات یصل إلی تلک الغایات، و یجنی تلک الثمرات، و یجد تلک السکائن مرتفعاً عن هذه الأقذاء و القاذورات و أول هذا الأمر و آخره بالله و من الله.

اللهم طهّر قلوبنا من ضروب الفساد، و حَبِّب إلی أنفسنا طرائق الرشاد، و کُنْ لنا دلیلاً، و بنجاتنا کفیلاً ـ بمنّک وجودک اللذین ماخلا منهما شیء منْ خلقک العلوی و السفلی، و لا فاتاً شیئاً من صُنْعکِ الخفیّ و الجلیّ! یا مَنْ الکلُّ به واحد و هو فی الکل موحّد».]

ابوسلیمان در روزی بهاری در بغداد به قصد گردش و انبساط خاطر با عده‌ای از یارانش از شهر بیرون رفت. از جملهٔ اینان نوجوانی بود ترشروی و کریه‌منظر و زشت‌گفتارکه با وجود این عیوب با تن نازنین خود به ترنّم در می‌آمد و صدایی حُزن آور و نغمه‌ای دلکش و برگردانی شیرین داشت. و جماعتی از ظُرفای محلّه و جوانمردان همسایه او را همراهی می‌کردند که هریک در حدّ لیاقت خود دانش آموخته و در آن دانش صاحبنظر بودند. پس زمان تنفس رسید و آن نوجوان به فنّ خود پرداخت و آنچه داشت به منتهای خود رساند، و یارانش از خود بیخود شده به طرب درآمده‌پیچ و تاب می‌خوردند. ــ ابوزکریا صیمری گفت:«به یار باذکاوت خودم گفتم: می‌بینی که با حُزن این صدا و آواز این گلو و جور به جورکردن این نغمه‌ها چه می‌کند؟» پس به من گفت: «اگر کسی می‌بود که این جوان را تعلیم می‌داد و بار می‌آورد و او را به مقامهای هماهنگ و آهنگهای مختلف راهنمایی می‌کرد، موجود

نادر و مفتون‌کننده‌ای می‌شد، زیرا طبع عجیبی دارد و هنرش بدیع است و یکپارچه نازکی و لطافت است.» پس ابوسلیمان به سخن آمد که: «از آنچه دربارهٔ طبیعت گفتی با من بحث کن. چرا طبیعت به هنر (صناعت) محتاج است؟ زیرا می‌دانیم که هنر از طبیعت تقلید می‌کند و در آرزوی الحاق و قرب به آن است چون فروتر از آن است.[۱۴۵] واین رأی صحیح است و قول مشروحی است. [هنر] فقط از [طبیعت] تقلید می‌کند و پا بر جای پای آن می‌گذارد، چون ساحتش دون [ساحت طبیعت] است. ولی شما ادعا کردید که طبیعت برای این جوان نوخاسته کفایت نمی‌کند و لذا طبیعت محتاج هنر است چون کمال مستفاد و مأخوذ از آن است و بدین جهت غایت رشد آن منوط به امداد و یاری آن است». به او گفتیم: نمی دانیم! و این برای ما مسئله است. گفت: پس فکر کنید. رو به او کردیم و گفتیم: ضعیف و ناتوانیم، اگر بر ما منت گذاری و آن را بیان کنی و شرح دهی مفید خواهد بود و این فیض و گوهر والای فضایل تو محسوب می‌شود.

پس گفت: «طبیعت فقط در اینجا (یعنی: دنیا) به هنر محتاج است، چون در اینجا هنر از نفس و عقل املا می‌پذیرد و آن را به طبیعت املا می‌کند، و بی‌شک عاشق نفس می‌شود و تأثیرات آن را می‌پذیرد و از فرمانهای آن پیروی می‌کند و کمال آن را به خود می‌بندد و با هدایت آن عمل می‌کند و با املای آن می‌نویسد و با القاب آن توصیف می‌شود.[۱۴۶] و موسیقی برای نفس حاصل می شود و در آن به طرزی لطیف و شریف وجود می‌یابد.[۱۴۷] و اگر موسیقیدان به طبیعتی قابل و ماده‌ای مستجیب و قریحه‌ای مناسب و آلتی منقاد بربخورد ــ خود را با کمک عقل و نفس و نقشی آراسته و اتفاقی عجیب در آن خالی می‌کند و به آن صورت محبوب و زینت چشمگیر خود را می‌بخشد. و در اینجا قوّت او به واسطهٔ اتصال با نفس ناطقه است. در نتیجه طبیعت به هنر محتاج است چون کمالش را از طریق نفس ناطقه و به وسیلهٔ هنر پُرتبحّرش به دست می‌آورد که با املای آنچه فاقد آن است و املای آنچه در

---

145. Aristotle, *Physica* 194a21; *Meteor*, 381 b6; and Pseudo- Aristotle, *De mundo*, 396 b12.

۱۴۶. در اینجا ابوسلیمان به اقانیم نوافلاطونی اشاره می‌کند؛ مقایسه شود با: *اثولوجیا ارسطاطالیس*، میمر ۴، ص ۱۸؛ *تاسوعات*، انئاد پنجم، رسالهٔ هشتم، ص 1، س ۳۶ـ ۳۱: «هنرها از عین پدیدارهای طبیعی تقلید نمی‌کنند بلکه به سوی صور معقول که طبیعت از آنها بر می‌آید صعود می‌کنند و آثار خود را به تقلید از آنها پدید می‌آورند».

۱۴۷. در خصوص موسیقی، رجوع شود به: *اثولوجیا ارسطاطالیس*، میمر ۴، ص ۱۵، *تاسوعات*، انئاد پنجم، رسالهٔ هشتم، ص 1، س ۳۰ـ ۲۸.

آن است حاصل می شود و با آنچه می‌یابد کمال می‌یابد و با آنچه می‌بخشد کاملتر می‌شود.»

پس بخاری ـ و او یکی از شاگردانش بود ـ به او گفت: «چگونه از تو به خاطر دادن این صله‌های درخشان سپاسگزاری کنیم وچگونه خدا را به خاطر این درسهای مفید و دائمی که از زبان تو به ما می‌دهد شکر گوییم. سپس ابو سلیمان گفت: «این شراره را از آتش شما برگرفتم و با آتش‌زنهٔ شما برافروختم و در پرتو آتش شما خودم را هدایت کردم.[۱۴۸] و اگر صفای ضمیر دوست برای دوست حق را میان آنها روشن کند خیر آنها را در بر می گیرد و هر یک از آنها پشتیبان یارش می شود و یاوری در قصدش و سببی قوی در نیل او به خواسته و مرادش. و در این جای شگفتی نیست: چرا که نفوس یکدیگر را روشن و عقول یکدیگر را بارور و زبانها یکدیگر را باز می‌کنند. و اسرار این انسان که عالم صغیری است در این عالم کبیر فراوان و گسترده است.[۱۴۹] و ناظر در این نمط فقط محتاج این است که در طلب سعادت به نفس خود عنایت کند، و به خاطر گیرایی چشم و تابندگی زیبایی و لذت آنی از راه خود منحرف نشود.پس با این مقدّمات به غایات خود واصل می‌شود و ثمرات آن را می‌چیند و آرامش می‌یابد و از این پلیدیها و پلشتیها بالاتر می‌رود. و اول و آخر این امر با خدا و از خداست.

خدایا دلهای ما را از همهٔ اشکال فساد پاک بگردان و راههای رشد وهدایت را محبوب نفس ما قرار ده[۱۵۰]، راهنمای ما باش و نجات ما را به لطف و مرحمت خود که هیچ آفریده‌ای را از عِلْوی و سفلی از آن بی‌نصیب نگذاشته‌ای بر عهده‌گیر. خدایا تویی که هیچ چیز از مخفی و آشکار از کارت طفره نمی‌رود! ای کسی که با همه واحدی و در همه موحّد.[۱۵۱]

---

۱۴۸. مراد از این، محتملاً، تصویرشخصِ شب در راه مانده‌ای است که با نور خیمه‌گاه‌ها راه خود را می‌یابد. محض نمونه، رجوع شود به:

A. J. Abrerry, *Arabic Poetry* (Cambridge 1965), p. 32, note to line 17.

۱۴۹. در فلسفهٔ اسلامی، این اندیشه که انسان جهان صغیر است، مضمونی غالب بود و دورهٔ مورد بحث ما بهترین گواه آن است، بویژه نوشته‌های اخوان الصفاء.

۱۵۰. *صوان الحکمة*، نسخهٔ خطی بشیرآغا ۴۹۴، در اینجا کلمهٔ «دعا» را اول می‌آورد.

۱۵۱. برای دعای حکیم، رجوع شود به:

Porphyry, *Ad Marcellam*, 12 and 16-18; *Opuscula Selecta*, ed. A. Nauk (Leipzig 1963), pp. 282 and ←

این قطعه توصیفی درخشان از فیلسوف و مصاحب اوست. او مانند سقراط در *فایدروس* به دلربایی مناظر خارج شهر بی‌اعتناست و در میان دلفریبی‌های طبیعت به خاطر تأمل و نظر فلسفی مصاحبانش را به ترک لذّات زودگذر وا می‌دارد. سجستانی از قول ارسطویی ـ «هنر از طبیعت تقلید می‌کند» ـ به سرعت به اقانیم نوافلاطونی (عقل، نفس، طبیعت) می‌پرد. او مصاحبانش را به تحلیل تصور عقلی پذیرفته‌شده‌ای وا می‌دارد که برمبنای آن موهبت طبیعی نیازمند هنر است، یعنی آموزش و فنّ، و با در تعارض قراردادن آنها، با این قول که هنر از طبیعت تقلید می کند، به اشاره می‌فهماند که طبیعت مستکفی بالذات است. (مسلّما برای ارسطو این قول بدان معنا نبود که طبیعت می‌تواند از هنر بی‌نیاز باشد، بعکس، محض‌نمونه، در طبّ و سیاست به هنر (صناعت) برای تدارک کمبودهای طبیعت نیاز است.)[۱۵۲] سجستانی، وقتی که مصاحبش به حیرت خود

→

284-86; E. R. Dodds, *Select Passages Illustrative of Neoplatonism* (London 1924), pp. 84-86.

به طور کلی دربارهٔ دعا و دوستی خدا در مذهب نوافلاطونی، رجوع شود به:

W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus* (Berlin and Zurich 1964), pp. 145ff.

گمان می‌رود که ارسطو نیز دربارهٔ دعا کتابی نوشته باشد، رجوع شود به:

W. D. Ross, *The Works of Aristotle,* XII : *Select Fragments* [Oxford 1952], p. 58, Frg. 49,

و در *نوادر الفلاسفة* حنین بن اسحاق (ترجمهٔ عبری، تصحیح ا. لوئونثال، ص 27) نیز دعای مختصری دیده می‌شود که به او منسوب است؛ ابن قفطی (ص ۲۷، س ۱۵ به بعد) نیز دعای مختصری را نقل می‌کند که به افلاطون منسوب است. برای رسالهٔ ابن‌سینا و اندیشه‌های وی دربارهٔ همین موضوع، رجوع شود به:

S. M. Afnan, *Avicenna* ; *his Life and Works* (London 1958), pp. 180f.; L. Gardet, *La Pensée religieuse d' Avicenne* (Paris 1951), pp. 135ff.; and *EI*, II, 618b, s.v. "Du'ā' " .

دربارهٔ موضوع دعای حکیم در دوران کفر واسلام، همچنین رجوع شود به:

R. Walzer ," Platonism in Islamic Philosophy, " *Greek into Arabic*, pp. 249ff.

همچنین، محض نمونه، توجّه کنید به شیوهٔ پارسایی فلسفی موجود در مجموعه *آثار هرمسی*:

Corpus Hermeticum , ed. A. D. Nock and A. J. Festugière (Paris 1954-60),I,75. 18 (VI), 97. 17 (IX),

به انضمام یادداشتهای همان موضع در ص 77 (یادداشت 21) و 102 (یادداشت 13) و ج ۳، ص 13، به انضمام ص 15، یادداشت 3. این عبارات آخر بویژه نشان‌دهندهٔ آن طرز پارسایی است که در عبارات حاضر دیده می‌شود.

۱۵۲. رجوع شود به: *سیاست* ۱۳۳۷ الف ۱ و بعد؛ و همچنین:

S. H. Butcher, *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*, 4th ed. (New York 1951; reprint of London 1911 edition), pp. 118f.

اذعان می‌کند، با مطرح کردن مراتب نوافلاطونی وبا تابع عقل قراردادن هنر، چرا که عقل فوق طبیعت است، به توجیه فرض آغازین آنها می‌پردازد؛ زیرا در عالم نوافلاطونی طبیعت از عقل تقلید می‌کند.[۱۵۳]

در *اثولوجیا ارسطاطالیس*، در قطعه‌ای که به طور آشکار واژگان سجستانی را در بردارد، گفته می‌شود که صورت در هنر (محض‌نمونه، صورت سنگی که پرداخته‌شده‌است) زیباتر و نابتر و شریفتر از صورت در طبیعت است (مثلاً، صورت سنگی که پرداخته‌نشده‌است) و بدین‌ترتیب هنر فوق طبیعت قرارمی‌گیرد.[۱۵۴] و نیز بیان می‌شود که صورت عقلی برتر از صورت طبیعی و صورت طبیعی برتر از صورت در علم هنرمند است و لذا طبیعت در فوق هنر قرار می‌گیرد. «هنر از طبیعت تقلید می‌کند و طبیعت از عقل». در این قطعه یا در قطعات دیگر در آثار نوافلاطونی عربی ـ چنانکه سجستانی می‌گوید ـ بیان نمی‌شود که هنر تابع عقل است و در نتیجه فوق طبیعت قرار می‌گیرد. براساس متنی مشهور به «الشیخ‌الیونانی»، در واقع، هنر وقتی کامل است که هنرمند از تدبّر یا تفکّر بی‌نیاز باشد.[۱۵۵] کار سجستانی در قرین ساختن هنر با عقل ظاهراً از جانب خودش است. و البته هنگامی که هنر با عقل پیوند می‌یابد، هنر فوق طبیعت قرار می‌گیرد.

سجستانی این قول ارسطویی را بر زبان می‌آورد تا دربارهٔ فرضی که مصاحبش مسلّم گرفته ـ اینکه هنر طبیعت را اصلاح می‌کند ـ تدبّر برانگیزد. و وقتی که آنها از توجیه این فرض ناتوان می‌مانند، به کمک آنها می‌آید. دعایی که سخنش را با آن ختم می‌کند بیانی‌است از دیانت فلسفی او. او گاهی گفتارهای خود را با دعا ختم می‌کند.

۳. ابوسلیمان مَقْدِسی و اخوان الصفاء

در بحثی که در مجلس سجستانی دربارهٔ علم نجوم انجام گرفت از جملهٔ شرکت‌کنندگان در بحث از شخصی به نام ابوسلیمان مَقْدِسی نام برده شد و در خصوص هویّت او اطلاع بیشتری داده نشد. او آشکارا شخصی برجسته بود، زیرا ابوحیان می‌گوید که هر یک از این بحث‌کنندگان در مرتبهٔ خود امامی (صاحبنظر) و در صناعت خود فرد بود. این شخص (مقدسی) با شخصی که توحیدی و مؤلف *صوان‌الحکمة* به عنوان عضو برجستهٔ

---

۱۵۳. *تاسوعات*، انئاد ششم، رسالهٔ هشتم، ص 7.

۱۵۴. *اثولوجیا ارسطاطالیس*، میمر ۴؛ *تاسوعات*، انئاد پنجم، رسالهٔ هشتم، ص 1، س ۷ـ۱.

۱۵۵. الشیخ الیونانی، رسالهٔ ۲، ص 13 ؛ *تاسوعات*، انئاد چهارم، رسالهٔ سوم، ص 18، س ۷ـ۵.

اخوان‌الصفاء معرفی می‌کنند و نام کاملش ابوسلیمان محمد بن مِسعر مَقْدِسی بُستی بود شباهت تام دارد.[۱۵۶] شهرستانی ابوسلیمان مقدسی را از جملهٔ فلاسفهٔ متأخر اسلام به شمار آورده‌است، به احتمال قریب به یقین به واسطهٔ ذکر نام او در *صوان‌الحکمة*.[۱۵۷] اطّلاعی که در *صوان‌الحکمة* و در *الامتاع والمؤانسة* در خصوص مَقْدِسی و نوشته‌های اخوان‌الصفاء و ویژگی انجمن آنها داده می‌شود مبتنی بر آشنایی نزدیک با اعضای آن است.[۱۵۸] من نخست از یادداشتی که دربارهٔ مقدسی و اخوان‌الصفاء در *صوان‌الحکمة* و بدیلهای آن آمده بحث می‌کنم و آن گاه اطلاعی را که توحیدی به دست داده، مبنی بر اینکه دست‌کم سه تن از اعضای اصلی را شخصاً می‌شناسد، و سپس به ایراد ملاحظاتی در خصوص ماهیت انجمن اخوان‌الصفاء و *رسائل* آنها بر مبنای این (و دیگر) منابع می‌پردازم.

در مقاله‌ای که در *صوان‌الحکمة* راجع به ابوسلیمان مَقْدِسی نوشته شده است پنجاه و یک رساله مشهور به *رسائل اخوان‌الصفاء* به وی نسبت داده می‌شود، بی‌آنکه مشخّص

---

۱۵۶. بروکلمان (*GALS*، ج ۱، ص 380، یادداشت 1) بر مبنای کتاب بیهقی (*تتمة صوان الحکمة*، ص ۲۱) نام پدری او را مُسعر ضبط می‌کند؛ همچنین رجوع شودبه:

M. Meyerhof," 'Alī al-Bayhaqī's *Tatimmat Ṣiwān al- Ḥikma*," *Osiris*, 8(1948): 142.

«نسبت» مَقْدِسی (یا مقدّسی) معمولاً به معنای آن است که شخص متولد یا مقیم قدس بوده است؛ بُستی نیز یعنی منسوب به شهر بُست در سیستان.

۱۵۷. شهرستانی، *الملل و النحل*، ج ۲، ص ۳۴۸.

۱۵۸. *صوان الحکمة*، ص ۶۴ ـ ۳۶۱. این عنوان را شاید سجستانی در مرحلهٔ اولیهٔ نگارش متن *صوان الحکمة* در نظر گرفته بوده و برایش ضرورت چندانی نداشته است. بدین ترتیب با توجّه به مقالهٔ استرن:

" New Information about the Authors of the ' Epistles of the Sincere Brethren', " *Islamic Studies*, 3 (1946): 406,

مقالهٔ *صوان* دربارهٔ مَقْدِسی نشان.نمی‌دهد که ابوسلیمان *رسائل* را در اختیار داشته است. همچنین رجوع شود به:

S. M. Stern," The Authorship of the Epistles of the Ikhwān - aṣ - Ṣafā' ," *IC*, 20 (1946): 370-71; and S. Diwald- Wilzer, *Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie Kitāb Iḫwān aṣ-Ṣafā'* (Wiesbaden 1975), p. 9.

از سوی دیگر، روایت ابوحیّان (رجوع شود به: فروتر) نشان می‌دهد که سجستانی آنها را به دقت می‌خوانده است. همچنین رجوع شود به:

A. Hamdani, " Abū Ḥayyān al - Tawḥīdī and the Brethren of Purity, " *IJMES*, 9 (1978): 349-50.

توحیدی در *امتاع* (ج ۲، ص ۲۳ـ ۳) از اخوان الصفاء بحث می‌کند (رجوع شود به: فروتر).

شود که آیا او آنها را تألیف کرده و یا فقط زیر نظر داشته است.[۱۵۹] در این مقاله گفته می‌شود که رسائل در میان مردم منتشر شده‌اند و دست به دست می‌گردند و مؤلف (یا گردآورنده) می‌گوید که بندهای محدودی را بر سبیل مَثَل نقل می‌کند (و بدین ترتیب کتابش را ختم می‌کند). عبارات مذکور در حقیقت نمونه‌ای از آنهاست. و از *رسائل*، ج ۴، رسالهٔ ۷، گرفته شده‌اند، از آنجا که مراتب مختلف اخوان وصف می‌شود. سه مرتبهٔ نخست با آیاتی از قرآن همراه است و مرتبهٔ چهارم با عباراتی از کتابهای مقدّس و قرآن و آثار فلسفی. این قطعه با عبارت «قل ابوسلیمان [المقدسی]» آغاز می‌شود. رفیعترین مرتبه (چهارم) پس از پنجاه سالگی دست می‌دهد و گفته می‌شود که مرتبهٔ قوّهٔ مَلَکی است. این قوّه راه معاد و مفارقت از مادّه و صعود به ملکوت آسمان را هموار می‌کند. در متن به معراج شماری از بزرگان اشاره می‌شود (ابراهیم [ع]، یوسف [ع]، مسیح [ع]، محمد[ص]، سقراط، فیثاغورس، بلوهر).[۱۶۰] بدین ترتیب این قطعه خلاصه‌کنندهٔ اساس

---

۱۵۹. در متن آمده است: «له الرسائل الاحدی والخمسون المسمّاة رسائل اخوان الصفاء» طبعهای چاپی در اصل مشتمل بر پنجاه و دو رساله است. در متن رسائل (تعداد آنها) پنجاه ویک (ده بار) و پنجاه (یک بار) ذکر می‌شود؛ رجوع شود به:

Y. Marquet, *La philosophie des Iḫwān al - Ṣafā'* (Algiers 1973), pp. 10-11; and " Ikhwān al - Ṣafā'," *EI*, III, 1073.

فهرست راهنمای طبعهای *رسائل* نیز به پنجاه و دو رساله اشاره می‌کند. *رسالة الجامعة*، تصحیح د. صلیبه (دمشق ۱۹۴۹)، به پنجاه و یک رساله (ج ۲، ص ۳۹۳) اشاره می‌کند (نسخهٔ خطی د: پنجاه و دو).

۱۶۰. عباراتی که در *صوان الحکمة* نقل شده در *رسائل اخوان الصفاء*، ج ۴، رسالهٔ ۷، ص ۷۵- ۱۷۳، آمده است. بلوهر، واعظ عابد و زاهد، یکی از شخصیتهای *کتاب بلوهر و یوداسف* (بوذاسف) است. این اثر به بررسی دورانی از زندگی بودا اختصاص دارد و کتابی است که در تکوین روایت مسیحی برلام و یوزافت نقش اساسی داشته است،

D. M. Lang, " Bilawhar wa- Yūdāsaf, "*EI*, I, 1215-17.

ضمناً ژیماره از سرچشمه‌های یونانی «برلام» و روایت اسماعیلی و تلمیحات به *کتاب بلوهر* در *رسائل اخوان الصفاء* (ص 38-36) بحث می‌کند، رجوع شود به:

D. Gimaret, *Le livre de Bilawhar et Yūdāsaf selon la version arabe ismaélienne* (Geneva and Paris 1971).

عبارات مورد بحث ما آشکارا زیر نفوذ *کتاب بلوهر* است. همچنین رجوع شود به:

S. M. Stern and Sofie Walzer, *Three Unknown Buddhist Stories in an Arabic Version* (Oxford 1971).

نویسنده در بخشی از این اثر درجات چهارگانهٔ عالم روحی را وصف می‌کند و در رفیعترین درجه به ذکر نظر انبیا و حکما (که سلطنت ملکوت را می‌شناسند) در خصوص این رفیعترین درجه می‌پردازد. آنها عبارت‌اند ←

تعالیم اخوان‌الصفاست، یعنی رستگاری نفوس (با کمک اخوان) از شوائب ماده و مراجعت آنها به خانهٔ حقیقی خود با صعودی آسمانی. سه مرتبهٔ مقدّم عبارت‌اند از: (۱) مرتبهٔ استادان فنون (صنائع) در شهر، در پانزده سالگی؛ (۲) مرتبهٔ رؤسای سیاست که با بخشش و عطایای خود اخوان را مراعات می‌کنند، در سی‌سالگی؛ و (۳) مرتبهٔ شاهان صاحب سلطنت که امر و نهی می‌کنند و معاندان را با رِفْق و مدارا دفع می‌کنند و این در چهل سالگی است. مرتبهٔ اول، مرتبهٔ قوهٔ ناطقه و مرتبهٔ دوم مرتبهٔ قوهٔ عاقله و مرتبهٔ سوم مرتبهٔ قوهٔ ناموسیه است.

در تتمهٔ *صوان‌الحکمة*، از ابوالحسن علی‌بن زیدبیهقی، در ماده‌ای راجع به «حکمایی که رسائل اخوان‌الصفاء را تألیف و تصنیف کردند» نام آنها چنین آمده است: ابوسلیمان محمدبن مِسعر بُستی، مشهور به مَقْدِسی، ابوالحسن بن هارون زنجانی، ابواحمد نَهرَجوری، عوفی، زید بن رفاعه.[۱۶۱] این نامها به احتمال قریب به یقین از کتاب توحیدی گرفته شده‌اند (رجوع شود به: فروتر). بیهقی می‌افزاید که الفاظ کنونی کتاب را مَقْدِسی نوشته است. س.م. استرن این عبارت را کوششی می‌داند در وفق دادن فهرست توحیدی از نام مؤلفان با جمله‌ای که در *صوان‌الحکمة* آمده، مبنی بر اینکه مؤلف آنها مَقْدِسی بود.[۱۶۲] و آنگاه برخی از گفته‌های حکمت‌آمیز آنها را ذکر می‌کند.

مقاله‌ای که در *روضة‌الافراح* شهرزوری آمده در چهاربخش است: (۱) مقالهٔ تتمه (بدون گفته‌های حکمت‌آمیز)؛ (۲) ابتدای مادهٔ *صوان‌الحکمة*؛ (۳) رأی سجستانی دربارهٔ *رسائل*، چنانکه توحیدی در *امتاع*، ج ۲، ص ۶ (رجوع شود به: فروتر)، بیان کرده؛ و (۴) نقل قول‌هایی از ابوالحسن علی بن رامساس عوفی.[۱۶۳] از این متن بود که ا. اشپرنگر، در

→

از: ابراهیم [ع] و عیسی [ع] و محمّد[ص] و سقراط و فیثاغورس و بلوهر(Gimaret، ص 36). در بارهٔ تأثیر *کتاب بلوهر* در اخوان الصفاء، همچنین رجوع شود به: Gimaret ، ص 29.

۱۶۱. تتمه، شمارهٔ ۱۸، ص ۲۱.

162. Stern ," New Information, " p . 422, note 1.

۱۶۳. نام عوفی به طور کامل ذکر می‌شود، اما ظاهراً مبتنی بر تشخیص هویّت غلطی است، مقایسه شود با: *تتمة صوان الحکمة*، شمارهٔ ۲۹، ص ۶۵- ۶۴ (Meyerhof، ص 151)، آنجا که ابوالحسن علی‌بن رامساس عوفی وارد می‌شود و یادداشت 11 در همان صفحه، که از قول حاجی خلیفه [*کشف‌الظنون*، تصحیح گوستاوفلوگل (لایپزیک و لندن ۵۸- ۱۸۳۵)، ج ۱، ص ۵، ۴۱ (ج ۳، ص ۳۶۹)] نقل می‌کند که به قولی او یکی از اعضای اخوان الصفاء بوده است. همچنین رجوع شود به:

←

اوایل ۱۸۴۸ میلادی، نام مؤلفان *رسائل* را استخراج کرد.[۱۶۴] شهرستانی و بیهقی و شهرزوری ظاهراً غیر از دو روایت موجود به تنقیح *صوان‌الحکمة* نیز تکیه کرده‌اند. و ممکن است که این تنقیح شامل نام مؤلفان و این جمله که مَقْدِسی متن (الفاظ) کنونی را یادداشت کرده بوده است و این توجّه را گردآورندهٔ منتخب *صوان‌الحکمة* به کلمهٔ «لهُ» («به او متعلق است»، یعنی «او مؤلف....است») برگردانده است. گفته‌های حکمت‌آمیزی که بیهقی ذکر کرده نیز در این تنقیح *صوان‌الحکمة* دیده می‌شود.

تصدیق متفقٌ علیه عموم بر این است که اطلاع توحیدی دربارهٔ هویت اعضای مجلس درونی اخوان الصفاء موثق است.[۱۶۵] او با سه تن از این مردان مراوده داشت: زید بن رفاعه، ابوالحسن زنجانی، ابوسلیمان مقدسی. زیدبن رفاعه از کاتبان همقطار و دوست شخصی ابوحیان بود. زنجانی قاضی بود و حکایت یهودی و مجوسی را که در *رسائل* نیز آمده است او برای توحیدی نقل کرده است. توحیدی با مقدسی نیز آشنا بود و اغلب با او دیدار می‌کرد و مناظره‌ای میان مقدسی و شخصی به نام جریری غلام ابن‌طرّارة را در باب‌الطاق شاهد بود که جزئیات جذّاب آن را برای وزیر ابن سعدان حکایت کرد.[۱۶۶]

→

Meyerhof, p. 150,note 80 ; and A. Ahemdali, " Zaid b. Rifā'a and his Abridgement of Ibn as-Sikkīt's Iṣlāḥ al - Manṭiq," *ZDMG*, N. S. 15(1936): 208.

خبری که در *کشف‌الظنون* آمده از شهرزوری گرفته شده که خبر وی نیز مبتنی بر مادهٔ تتمة دربارهٔ ابوالحسن عوفی است. شک استرن در خصوص یکی دانستن این مرد با عوفی عضو اخوان الصفاء کاملاً موجّه است، رجوع شود به: *IC*, 21(1947): 403.

164. A. Sprenger," Notices of some copies of the Arabic work entitled Rasāyil Ikhwān al-Çafā," *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 17(1848), part i, pp . 501-507; part ii, pp . 183-202; A. L. Tibawi, " Ikhwān aṣ - Ṣafā' and their Rasā'il," *IQ*, 2 (1955): 29. رجوع شود به:

نامهایی را که خوانساری (*روضات الجنّات*، تصحیح م. باقر (تهران ۹۲- ۱۳۹۰/ ۷۲- ۱۹۷۰)، ج ۱، ص ۵۰-۲۴۹ ذیل «ابوالریحان البیرونی») به عنوان نویسندگان *رسائل* ذکر می‌کند از شهرزوری مأخوذند.

۱۶۵. مارکه (*دایرة المعارف اسلام*، تحریر دوم، ج ۳، ص 1071) و دیوالد ویلتسر (*Arabische Philosophie und Wissenschaft*، ص 16-8) اصالت روایت توحیدی را تصدیق کرده‌اند. حمدانی ("Abū Ḥayyān al - Tawḥīdī and the Brethren of Purity"، ص 352-53) روایت ابوحیان را مشکوک قلمداد می‌کند، اما دلیل دقیق شک وی روشن نیست.

۱۶۶. دربارهٔ زید بن رفاعه و شرکت وی در مجلس ابن سعدان وزیر، رجوع شود به: فروتر، ص ۲۸۴.

←

در شب هفدهم *الامتاع والمؤانسة*، پس از بحث مختصری دربارهٔ مسأله‌ای نحوی، وزیر از ابوحیان می‌خواهد که او را در خصوص امر مهمتری آگاه کند (*امتاع*، ج ۲، ص ۳ به بعد). او به نظریهٔ نامأنوسی اشاره می‌کند که دائماً از کاتب خود زید بن رفاعه می‌شنید. به گفتهٔ او این کاتب با تفرعن به تصوراتی در خصوص نقطه‌های حروف «ب» و «ت» و عاری بودن («بی‌نقطه بودن») «ا» اشاره می‌کرد.[۱۶۷]

وزیر از ابوحیان می‌خواهد که به او بگوید زید به چه کاری مشغول است و این کار واقعاً به چه چیزی شبیه است. او شنیده است که ابوحیان مرتب با او دیدار می‌کند، به مجلسش می‌رود و برایش کتاب استنساخ می‌کند. پس او از درون با امور و تعالیم سرّی و طریق نهان او آشناست. ابوحیان نخست می‌کوشد که از این سؤال طفره رود. او یادآوری می‌کند که بر اساس اخوّت قدیم و نسبت مشهور وزیر با زید بهتر آشناست. اما وزیر به این سخن اعتنایی نمی‌کند و برای اطلاع از کار او اصرار می‌ورزد.

ابوحیان نخست زید را مردی باذکاوت و فراست وصف می‌کند که با شعر و نثر آشنا و در صناعت کتابت حاذق و در همهٔ زمینه‌های دانش مطلع است. امّا وزیر ناخشنود است: او می‌خواهد بداند که زید به چه مکتبی متعلق است. ابوحیان نخست ادعا می‌کند که زید به دلیل شور و شوق کلّی خود وخصومتی که تحریکات زبان نیشدار و فصیحش ایجاد می‌کند با هیچ مکتب یا جمعیت خاصی مراوده ندارد. آن‌گاه می‌گوید که زید مدتی را در بصره به سر برده و در آنجا به «انجمنی» داخل شده بود که صناعات و علوم مختلف را گرد می‌آورد. ابوحیّان اعضای این انجمن را به نام معرّفی می‌کند: ابوسلیمان محمد بن مِسعر بُستی، مشهور به مَقْدِسی و ابوالحسن علی بن هارون زنجانی و ابواحمد نهرجوری و عوفی و دیگران. زید نیز با آنها همراه شد و به آنها خدمت کرد.[۱۶۸]

→

احمدعلی ("Zaid b. Rifā'a" ، ص 204) بر این اعتقاد است که زید از سوی اخوان الصفاء مکرراً با وزیر دیدار می‌کرد و این بدان سبب بود که او سعی می‌کرد وزیر را به عضویت انجمن در آورد.

۱۶۷. ابن قفطی (*تاریخ الحکماء*، ص ۸۸ ـ ۸۲) روایت ابوحیان توحیدی را بعینه نقل کرده است.این نقل قول مبسوط به ما کمک می‌کند که قرائتهای صحیح در متن را به کرسی بنشانیم. در خصوص اهمیت حروف الفبا، رجوع شود به: Diwald- Wilzer ، ص 514-498.

۱۶۸. در متن محمد بن مَعشر بُستی آمده است. نام پدری زنجانی در تتمهٔ تألیف بیهقی (مقایسه شود با: Meyerhof ، ص 142)، ابن هارون نیست بلکه ابن زهرون است؛ مقایسه شود با قرائت ابن زهران در نسخهٔ خطی چاپ بشر فارس که به طور مشروح نویسندگان *رسائل* در آن وصف می‌شوند:

←

توحیدی این جماعت (عصابة) را جماعتی وصف می‌کند که به همدلی و دوستی مخلصانه نایل آمده‌اند. آنها از روی قداست و پاکی و نصیحت دورهم گرد می‌آمدند. و تعالیمی را اختیار می‌کردند که مدّعی بودند آنها را به رضوان‌الله و جنّت او نزدیک خواهد کرد، یعنی ادعا می‌کردند که شریعت با جهل و گمراهی آلوده شده و تنها راه پاک کردن آن فلسفه است. آنها مدعی بودند که کمال وقتی حاصل می‌شود که فلسفهٔ یونان و شریعت عرب با یکدیگر ترکیب شوند. اخوان پنجاه رساله در همهٔ اجزاءِ فلسفه، نظری و عملی، تصنیف کردند و برای آنها فهرست راهنمای ویژه‌ای نیز تدارک دیدند و این رسائل را *رسائل اخوان‌الصفاء و خُلّان‌الوفاء* نامیدند. بر این *رسائل* نام مؤلفان را نگذاشتند و در میان ورّاقان توزیع کردند و مقصودشان آن بود که مردم را تعلیم کنند، بااین ادّعا که این کار را فقط به طلب وجه خدا و رضای او انجام می‌دهند تا مردمان را از آراءِ مضرّ و باطل و عقاید شیطانی و اعمال مذموم نجات دهند. آنها این رسائل را از امثال و حکایات دینی و تعابیر و عبارات مبهم نیز مشحون ساختند.

ابوحیّان اذعان می‌کند که «همهٔ» *رسائل* را دیده است و آنها را مشحون از اندک اطلاعاتی نامتقاعدکننده از هر شاخهٔ دانش، و افسانه‌ها و تلمیحات و جعلیات، یافته است و لذا بانیان این *رسائل* آن چیزی را که معتبر است به سنگینی خطا مرهون‌اند. او شماری از *رسائل* را به ابوسلیمان منطقی سجستانی (شیخنا) نشان داد تا در ظرف چند روز آنها را کاملاً بررسی کند. او در برگرداندن آنها به ابوحیان گفت: «بی‌فایده دردسر کشیدند و بیهوده کوشیدند، پرپر زدند و آرام نیافتند، سرودند بی‌آنکه مسرور شوند، بافتند و آن‌گاه رشته‌ها از هم گسست، شانه بر زلف کشیدند و آن‌گاه موها به هم ژولید» به گفتهٔ او، آنها با این اندیشه که می‌توانند فلسفه را در شریعت جا دهند و شریعت را به فلسفه متّصل کنند به کاری ناممکن پرداختند، چون این مقصود کاری ناشدنی است. و

→

" Philosophie et Jurisprudence illustrées par les arabes;la querelle des images en Islam," *Melanges Massignon* (Damascus, 1956-57), II, 79.

نامهایی که در این شرح آمده از روی تتمهٔ برداشته شده است. نسبت ریحانی، که گاهی به این مرد داده می‌شود صرفاً تعبیر بدیل شکل بی‌صدای آن است که در متن مورد بحث ما به صورت زنجانی آمده است. نام نهرجوری در متن *امتاع* مهرَجانی ضبط شده است. مهرَجان جایی است در ولایت جبال نزدیک نهاوند. نام عوفی در نسخهٔ خطی استانبول *امتاع* نیز ضبط شده است. در متن چاپی عوقی آمده است که «نسبتی» است متعلق به اعضای قبیلهٔ عبد قیس در بصره. ابن‌ندیم (*فهرست*، ص ۲۶۵/ 633) از بصره نویسنده‌ای همعصر با خودش را نام می‌برد به نام عوقی (ترجمهٔ Dodge : عوّقی).

قبل از ایشان کسان (قوم) دیگری نیز کاری مشابه در پیش گرفتند.[۱۶۹] آنها نیشهایی تیزتر و وسایلی آماده‌تر و قدرت و عزمی راسختر داشتند و تهدیدی تواناتر مطرح کردند. ولی حتی آنها نیز به آنچه مقصود داشتند نرسیدند و از حماقتهای خبیثانه و جنایتهای سنگین خود صدمه و زیان دیدند. سجستانی با دعاوی مَقْدِسی، مبنی بر اینکه فلسفه و شریعت در توافق کامل‌اند و نبوّت شاخه‌ای از فلسفه است و نبی به فلسفه متکی است، مخالفت می‌کند. از نظر او هم فلسفه و هم شریعت حقّ است، ولی آنها از یکدیگر متمایزند و وظایف متفاوتی دارند. آنها دو «طریق» یا «مَعْلَم» اند، یکی برای مداقه در قدرت خدا در این جهان و دیگری برای تقرّب جستن به او.

آن گاه وزیر از ابوحیان می‌پرسد که آیا مَقْدِسی از ایرادهای سجستانی چیزی شنیده بود. توحیدی پاسخ می‌دهد که با اینکه مقدسی با بخشی از این ایرادها در فرصتهای بسیاری، در حضور شخصی به نام حمزهٔ ورّاق (از جملهٔ ورّاقان باب‌الطاق)، مواجه شده بود آرامش خود را حفظ می‌کرد. به نظر ابوحیان جواب شایانی نداشت. امّا یک روز در بازار کتابفروشان مردی به نام جریری، غلام ابن‌طرّاره، به طرز استدلال او اعتراض کرد و لذا او خویشتنداری فروگذاشت و آشکارا از نظر خود دفاع کرد.[۱۷۰]

---

۱۶۹. گروه قبلی را که سجستانی نام برد احتمالاً قرامطه بودند که طغیان شدید آنها پس از به توافق رسیدن ابوطاهر جنّابی با دولت عباسی در ۳۲۷/ ۹۳۹ فروکش کرد. آنها در ۳۳۹/ ۹۵۱ «حجرالاسود» را به کعبه باز گرداندند (در ۳۱۷/ ۹۳۰ آن را برداشته بودند). قرامطهٔ بحرین پس از درگذشت عضدالدوله حملات خود را باز آغاز کردند، لیکن با آمادگی سرکوب شدند، رجوع شود به:

W. Madelung, " Ḳarmaṭī," *EI*, IV, 662-63.

۱۷۰. نام این شخص جریری است و نه حریری (رجوع شود به تصحیح اغلاط در *امتاع*، ج ۳، ص ش). این نام از ابن‌جریر طبری مشتق می‌شود که استادِ جریری، ابن‌طرّاره، به «مذهب» او بود. ابن طرّاره همان قاضی‌ابوالفرج معافا بن زکریا بن یحیی جریری نهروانی (متوفّی ۳۹۰/ ۹۹۹) است. او قاضی باب الطاق بود و در متن مورد بحث ما چگونگی این مواجهه وصف شده است. معافا بن زکریا مدافع عمدهٔ «مذهب» طبری در زمان خود بود. منابع بر دانش گستردهٔ او در فقه و ادبیات وعلوم تأکید و نقل می‌کنند که او یکی از اشخاص حاضر در اثنای رویارویی میان ابوعبدالله بصری و علی بن عیسی رُمّانی در دربار بختیار بوده است (*اخلاق الوزیرین*، ص ۲۰۳)؛ همچنین رجوع شود به: *امتاع* (ج ۲، ص ۱۳۴، آنجا که ابن طرّارة یکی از فُصحای معاصر در عراق نامیده می‌شود). همچنین رجوع شود به: پیشتر، فصل ۱، یادداشت ۱۰۴. در متن *امتاع* (ج ۲، ص ۱۱) از «باب الطاق» ذکری نمی‌شود؛ در *تاریخ الحکماء*، تألیف ابن قفطی، ص ۷۷، س ۶، این لفظ دیده می‌شود. باب الطاق به لحاظ عقیدتی محله‌ای متشنّج و یکی از دو سنگر شیعه در بغداد بود؛

Canard," Baġdād au IVe siècle de l'Hégire, " p. 278 ; Lassner, *Topography*, Index, p. 316.

مَقْدِسی دفاع خود را با مطرح کردن این قضیه آغاز می‌کند که شریعت طبّ بیماران است و فلسفه طبّ تندرستان.[۱۷۱] فلسفه با حفظ صحّت و سلامت اکتساب فضایل را ممکن می‌کند و این حالت به سعادت واپسین منتهی می‌شود و شایستهٔ زندگی الهی است که ابدی است. فضایل مکتَسَب شخص که او را از بیماری به عافیت می‌آورند مبتنی بر تقلید و پندارند و اینها جسمانی و دهری‌اند و حال آنکه فضایلی که سلامت را حفظ می‌کنند مبتنی بر دلایل برهانی‌اند و اینها یقینی و روحانی و ابدی‌اند. آنگاه مقدسی توضیح می‌دهد که چرا اخوان‌الصفاء بین شریعت و فلسفه جمع کرده‌اند. فلسفه شریعت را تصدیق می‌کند، ولو اینکه شریعت فلسفه را ردّ کند. شریعت عام است و فلسفه خاص و آنها به یکدیگر وابسته‌اند، چنانکه ظاهر و باطن به یکدیگر وابسته‌اند. آنگاه مقدسی مدلل می‌سازد که آراءِ اخوان‌الصفاء با آراءِ فلاسفه یکی است و از همه مهمتر با آراءِ فارابی. فلسفه ـ تعلیمی باطنی است و شایستهٔ خواص ـ طریق رسیدن به کمال و سعادت است و از دین نیز در مقام درمان بیماریهای اخلاقی عامّه حمایت می‌کند.

نیازی نیست که خود را به ردّ مفصّل جریری از آراءِ مقدسی معطل کنیم. اما برخی نکات را به اعتبار اینکه خصوصیت انجمن اخوان‌الصفاء را به چشم مسلمانی متعبّد و همعصر با آنها نشان می‌دهد درخور تکرار می‌دانم. جریری استدلال می‌کند: گیریم که فلسفه شریعت را تأیید می‌کند ـ کدام شریعت مقصود است؟ شریعت یهودی، مسیحی، مجوسی، اسلامی یا صابئی؟ از جملهٔ متفلسفان مسیحی‌اند، مانند ابن زرعه، ابن‌خمّار و

---

۱۷۱. تشبیه شرع به طبّ و تشبیه شارع به طبیب به تکرار در *رسائل* دیده می‌شود؛ محض نمونه، در تمثیل طبیبی که به شهری وارد می‌شود و مردم آن شهر را به تدریج سلامت می‌بخشد (*رسائل*، ج ۴، رسالهٔ ۳، ص ۱۵ـ۱۴). از این تمثیل و تمثیلات دیگری که در رسائل آمده چنین برمی‌آید که بیماری عامهٔ مردم معادل است با خصلت تاریک «خواب غفلت و چُرت لاقیدی». شرع مردم را از خُماری غفلت و ضعف اخلاقی می‌رهاند. در *رسائل* لوازم اباحی این تشبیه کم‌رنگ می‌شود و حال آنکه در روایت توحیدی، مقدسی در گرمای بحث به تدریج روند اباحی و باطنی این تعلیم را آشکار می‌کند؛ رجوع شود به:
Stern ," The Authorship of the Epistles of the Ikhwān aṣ - Ṣafā'," p. 369.
تشبیه طب و شرع در نوشته‌های فلسفی یهودی و اسلامی قدیم غالباً دیده می‌شود، محض نمونه، در کتاب فارابی با عنوان *تلخیص نوامیس افلاطون*، ص ۲۴، س ۷ (افلاطون، *نوامیس*، ۷۲۰ الف ـ ب). این تشبیه به طور برجسته در کتاب فارابی با عنوان *فصول المنتزعه* و در کتاب ابن رشد با عنوان *جوامع سیاسة افلاطون* و همچنین در «ریاضة النفس»، در *احیاء علوم‌الدین* غزالی و نیز در آثار اخلاقی ابن میمون دیده می‌شود؛ محض نمونه، رجوع شود به مقالهٔ من، با عنوان:
"Alfarabi's *Opinions of the Virtuous City* and Maimonides' Foundations of the Law," p. 132.

امثال ایشان؛ دیگرانی که یهودی‌اند، از قبیل ابوالخیر و ابن‌یعیش[۱۷۲]؛ و بقیه که مسلمان‌اند، از قبیل ابوسلیمان (سجستانی)، نوشجانی و امثال ایشان. آن گاه جریری می‌پرسد: آیا فلسفه به هریک از این دسته‌ها اجازه می‌دهد که از دینی که با آن بار آمده پیروی کند؟ به مقدسی رو می‌کند و می‌گوید: «اگر چنین است دفاع از آن را به کسی دیگر واگذار، زیرا تو در سرشت و اصل و نسب و وراثت از اهل اسلامی؛ پس چرا هیچ کس از شما را در حال اجرای ارکان اسلام و مقیّد به قرآن و سنّت و رعایت کنندهٔ فرایض و نوافل نمی‌بینیم؟ مسلمانان صدر اسلام، صحابه و تابعین، کدام یک به فلسفه پرداخته‌اند؟ چرا این امر بزرگ از چشم فقیهان و زاهدان و عابدان از صدر اسلام تا روزگار ما مخفی مانده بود؟» با این ترتیب، جریری اخوان‌الصفاء را متّهم می‌کند که آنها مانند فلاسفه عمل نمی‌کنند. فلسفه شریعت را تأیید نمی‌کند، بلکه *شرایع* را تأیید می‌کند و لذا فیلسوفان اعضای جماعتهای دینی مختلف‌اند. و اگر این‌طور است، اخوان‌الصفاء مانند فیلسوفان نیز رفتار نمی‌کنند، زیرا از اسلام پیروی نمی‌کنند.

آنگاه جریری ادعا می‌کند که اخوان‌الصفاء می‌خواهند آنچه را خدا پست کرده بالا ببرند و آنچه را خدا بالا برده پست کنند. به گفتهٔ وی «اما خدا را نمی‌توان مغلوب کرد؛ هرگز، او با قدرتش غلبه می‌کند و همواره آنچه می‌خواهد انجام می‌دهد. مردمانی سابق بر این و نیز بتازگی این را آزموده‌اند (یعنی: جادادن فلسفه در زیّ تأویل باطنی شریعت)، لیکن باشکست عقب نشسته‌اند و در چهره‌هایشان آثار شکست هویدا شده است» (مقایسه شود با: مؤمنون، ۶۶؛ نمل، ۹۰؛ آل‌عمران، ۱۲۷).

جریری از جملهٔ اینان ابوزید بلخی را نام می‌برد. او ادعا می‌کرد که فلسفه مطیع شریعت است و شریعت شبیه به فلسفه و یکی مادر است و دیگری دایه. ابوزید در ظاهر به مذهب زیدیه بود و از امیر خراسان پیروی می‌کرد. امیر به او نوشته بود که فلسفه را از راه شریعت تبلیغ کند و مردم را با زیرکی و مهربانی و با برانگیختن شوق آنها به فلسفه فرا بخواند. لیکن خدا سخن او را ازمیان برد و تکیه‌گاهش را درهم شکست و میان او و شوقش حایل شد و او را به قدرت و عظمت خود تسلیم ساخت و بدین‌گونه بود که او به هیچ یک از این کارها توفیق نیافت.[۱۷۳] جریری سپس ادّعا می‌کند که ابوتمّام نیسابوری نیز

---

۱۷۲. در متن آمده است: «کابی الخیر ابن یعیش». اما واضح است که دو شخص مقصود است، یعنی ابوالخیر و وهب بن یعیش (رجوع شود به: پیشتر، ص ۱۳۲). بدین ترتیب قبل از «ابن» باید «واو»ی گذاشته شود (اشتباه نسخه‌بردار از حرف «ر» در «الخیر» و شباهت «ر» و «و» ناشی می‌شود).

۱۷۳. به گفتهٔ ابوزید بلخی، امیرحسین بن علی مرورودی (داعی برجستهٔ اسماعیلی) او را جایزه و ←

همین قصد را داشت. او در خدمت فرقهٔ (طایفه) مشهور به شیعه (سبعیه ؟) بود. او به مطرّف بن محمد، وزیر مرداویج جیلی، پناه برد و برای اینکه پشتیبانی او را به دست بیاورد نیّت خود را در خصوص همهٔ اینها با او در میان گذاشت. اما فقط از مقامش کاسته شد و خواری نصیب یافت و در خانه‌اش انزوا جست.[۱۷۴] سپس جریری می‌گوید و این دقیقاً همان چیزی بود که عامری در نظر داشت و دائماً از ناحیه‌ای به ناحیه‌ای دیگر رانده می‌شد و زندگیش در تهدید بود. زمانی در طلب حمایت به دربار ابن‌عمید آمد؛ زمانی دیگر در نیشابور به سپهسالار (صاحب الجیش) پناه برد. وقتی نیز، به وسیلهٔ کتابهایی که در دفاع از اسلام تصنیف کرد، در صدد نزدیک شدن به عوام برآمد. با این همه مظنون و مطعون بود و متهم به زندقه و الحاد و اعتقاد به قِدَم عالم و سخن گفتن از هیولی و صورت و زمان و مکان و دیگر هذیاناتی که خدا در کتابی نازل نکرده و هیچ رسولی به آنها فرا نخوانده است و امّت او از آن سخن نگفته و چیزی ننوشته‌اند. با این همه، او با همهٔ بدعت پیشگان به ملایمت سخن می‌گوید و با هر مظنونی بحث و مجالست می‌کند و

→

صله می‌فرستاد، اما وقتی که بلخی اثری دربارهٔ روشهای تأویل رمزی نوشت و بدان وسیله اسماعیلیان را رنجاند، او همهٔ آنها را قطع کرد. (ابن ندیم، فهرست، ص ۱۳۸/ 303؛ مقایسه شود با: استرن، ص 78). امیر نصر بن احمد سامانی به آیین اسماعیلیه گرویده بود. او شاید همان امیر خراسانی است که در متن مورد بحث ما به او اشاره می‌شود. بلخی را نصر بن احمد به دربار خود دعوت کرد، لیکن این عالم از آمدن امتناع کرد. بلخی در جوانی برای تحقیق در تعالیم امامیه، که به همین مذهب نیز بود، به عراق سفر کرد. به گفتهٔ یاقوت (*ارشادالاریب*، ج ۱، ص ۱۴۶) که این خبر از اوست، وی زمانی در صدد بود تا امام را بر اساس علم تنجیم بشناسد، لیکن خداوند او را به صراط مستقیم باز آورد. او در سالهای بعدی زندگیش در گرایشهای خود با اعتقاد صحیح سخن می‌گفت و توجه خود را تنها معطوف به فلسفه و علوم دینی می‌کرد. توحیدی در *تقریظ‌الجاحظ* خود (یاقوت، ج ۱، ص ۱۲۵)، آنجا که جاحظ و دینوری و بلخی را بسیار می‌ستاید، می‌نویسد که بلخی در جهان در جمع فلسفه و شرع بی‌نظیر بود. ابن ندیم (فهرست، ص ۱۳۸/ 303) نقل می‌کند که بلخی متهم به الحاد بود. همچنین رجوع شود به: یاقوت، ج ۱، ص ۱۴۲ (با استشهاد از فهرست). دربارهٔ این عبارات، رجوع شود به:

Stern," The Early Ismā'īlī Missionaries," p. 70.

۱۷۴. استرن / Stern، همان، ص 66 ، یادداشت 1 ، به جای «بالشیعه»، به صورت آزمایشی قرائت «بالسبعیه» (یعنی: اسماعیلیان) را پیشنهاد می‌کند. مرداویج بن زیار که به آیین اسماعیلیه گرویده بود عاقبت به تعقیب و زجر و آزار این فرقه پرداخت؛ Stern ، همان، ص 67-65. ابن اثیر (*کامل*، ج ۸، ص ۴۲-۱۴۱، ۱۹۶) از وزیر او مُطّرف بن محمد (متوفی ۹۳۳/۳۲۱) نام می‌برد؛ ابن اسفندیار، *تاریخ طبرستان*، [چاپ عباس اقبال، ج ۲ ، تهران ۱۳۶۶ ، ص ۹۴-۲۹۰/] ترجمهٔ ا. ج. براون (لیدن ۱۹۰۵)، ص 217,212 (Stern، ص 67، یادداشت 1).

استدلالش را برای همهٔ کسانی که برای هر ظاهری باطنی و برای هر باطنی ظاهری قایل‌اند شرح می‌دهد.[۱۷۵]

آن گاه جریری ادّعا می‌کند که امامانی که «رَهْطِ الکُفر» از ایشان آموخته‌اند، مانند ارسطو و سقراط و افلاطون، در کتابهای خود دربارهٔ معنای باطنی و ظاهری چیزی ننوشته‌اند. این تا حدّی جعل قدّاحیان (یعنی: اسماعیلیان) در اسلام بود که آنچه بدان مظنون بودند پوشیده می‌داشتند. و این دقیقاً همان چیزی است که بتازگی هجریه (یعنی: قرامطه) ابداع کردند و همین طور کسانی که در قزوین ظاهر شدند از آن سخن گفتند و آنها داعیانی به اقصی نقاط زمین فرستادند تا با عطایای سخاوتمندانه نفوس را اغوا کنند.[۱۷۶]

جریری اسلاف اخوان‌الصفاء (بلخی، نیسابوری، عامری) را متّهم به انتشار تعالیم باطنی، شامل اندیشه‌های فلسفی، زیر پوشش نازک اسلام می‌کند. او ادعا می‌کند که روش جا دادن دزدانهٔ تعالیم باطنی در زیّ تعالیم دینی بی زیان ابداع فیلسوفان قدیم نبود، بلکه اسماعیلیان آن را باب کردند. جریری نمی‌گوید که اخوان‌الصفاء اسماعیلی هستند، بلکه فقط می‌گوید که آنها از تدابیر آموزشی اسماعیلی استفاده کردند.

آن‌گاه توحیدی ادعا می‌کند که مَقْدِسی از آنچه شنید در خود فرو رفت و چیزی نمانده بود که از شدت خشم پوستش بترکد. سپس مقدسی به طور مختصر گفت: «مردم از آنچه نمی‌دانند متنفرند و انتشار حکمت در میان کسانی که لایق آن نیستند دشمنی بر می‌انگیزد و کینه می‌اندازد و سنگ خارای خصومت و نزاع را جرقه می‌زند.»

وزیر پس از استماع گزارش توحیدی به طور مختصر می‌گوید که هیچ چیز از تمام این روایت او را متعجب نساخت، مگر استحقار و خشم ورزیدن و تعصّب ابوسلیمان که به منطقی معروف بود و یکی از دستیاران (غلمان) یحیی بن عدی نصرانی به شمار می‌آمد و با اوکتابهای یونانی را مطالعه و دقایق آنها را با حداکثر جامعیت بیان می‌کرد.

توصیفی که متکلّم معتزلی قاضی عبدالجبار نیز از اخوان‌الصفاء به دست می‌دهد

---

۱۷۵. دربارهٔ عامری، رجوع شود به: فروتر، ص ۳۲۹ و بعد. ذکر این مطلب شاید خالی از فایده نباشد که عامری شاگرد ابوزید بلخی بود.

۱۷۶. دربارهٔ این عبارات، رجوع شود به: Stern، ص 70. قدّاحیه، پیروان عبدالله بن میمون قدّاح، «بنیانگذار مزعوم آیین اسماعیلیه» بودند؛ همچنین:

S. M. Stern," 'Abdallāh B. Maymūn," *EI*, I,48, Lewis, *The Origins of Ismā'īlism*, pp. 54f.

[*تاریخ اسماعیلیان*، ص ۶۹ و بعد]. هجریون قرامطهٔ بحرین بودند. هَجَر پایتخت بحرین بوده است.

وثاقت روایت توحیدی را تأیید می‌کند.[۱۷۷] اما تفاوتهای مهمی نیز وجود دارد؛ به طور نمونه، عبدالجبار قاضی زنجانی را یکی از رؤسای ایشان می‌شمرد که به قولی مردی بزرگ در میان آنها گفته می‌شود و کاتبان و بزرگان در متابعت وی‌اند. عبدالجبار از جملهٔ پیروان او افرادی را ذکر می‌کند که توحیدی نام برد، جز اینکه نام مقدسی حذف و نام کاتب و منجّم ابومحمد بن ابی البغل افزوده می‌شود.[۱۷۸] می‌گویند که این اعضا ساکن بصره‌اند و هنوز در قید حیات و حال آنکه می‌گویند که دیگران در جاهایی غیر از بصره زندگی می‌کنند. مقدسی از اصحابی بود که در خارج از بصره زندگی می‌کردند و یا اینکه دیگر در قید حیات نبود. به هر تقدیر، استرن از روایت عبدالجبّار استنباط می‌کند که زنجانی پیشوای فکری گروه بود. توحیدی، در واقع، در هنگام نقل حکایت یهودی و مجوسی، که از زنجانی شنیده بود، او را «صاحب المذهب» می‌خواند (*امتاع*، ج ۱، ص ۱۵۷) و استرن آن را به «مؤلف اعتقادی» یا "heresiarch" ترجمه می‌کند.

رابطهٔ اخوان الصفاء با جنبش اسماعیلیه بیش از یک قرن موضوع بحث و تحقیق بوده است. ادعای پ. کازانوا مبنی بر اینکه تعالیم فلسفی اسماعیلیه به طور کامل در *رسائل* درج شده است در برابر آزمون زمان تاب نیاورد. با این همه، نویسندگان *رسائل*، ارتباطهایی با آیین اسماعیلیه داشتند و این در آثار آنها قابل تشخیص است. برای مثال، برنارد لویس *رسائل* را «دقیقاً مرتبط با آیین اسماعیلیه» دانسته و آن را اثری برخوردار از تلقّی باطنی شمرده است. طیباوی وجود همدلی با اسماعیلیه را در *رسائل* تصدیق می‌کند، ولی مدّعی است که رابطهٔ واقعی با آیین اسماعیلیه بعدها به ظهور پیوست. استرن در مقالهٔ خود دربارهٔ عبدالجبار چندین بار از این مسأله بحث می‌کند. او ضمن سخن گفتن از جماعت بصره که ابوحیان نام برده، می‌گوید که آنها «با جنبش اسماعیلیه

---

177. S. M. Stern ," New Information about the Authors of the ' Epistles of the Sincere Brethren'," *Islamic Studies*, 3(1964): 405-28.

178. Stern , pp. 410-14.

ابومحمد بن ابی البغل کاتب و منجّم بود. تنوخی (*نشوار المحاضرة*، ج ۲، ص ۵۵-۱۵۲) در خصوص ابوالحسین محمد بن احمد بن یحیی بن ابی البغل مشهور به «عامل اصفهان» حکایتی نقل می‌کند (رجوع شود به: ص ۱۵۲، یادداشت ۲). در تثبیت *دلائل النبوة* (از عبدالجبّار، تصحیح ع. عثمان (بیروت ۱۹۶۶)، ج ۱، ص ۴۲، یادداشت ۱) نام او ابوالحسین محمد بن یحیی بن ابی‌البغل (*فهرست*، ص ۱۳۷/301) ذکر می‌شود که در دوران المقتدر (۳۲۰ - ۲۹۵/ ۳۲ - ۹۰۸) وزیر بود. اما این همان شخص نیست، زیرا ابن ابی‌البغل متن مورد بحث ما در ۹۹۵/۳۸۵ در بصره می‌زیست. توحیدی در *اخلاق الوزیرین*، ص ۳۴۷، و در *الصداقة و الصدیق*، ص ۲۰- ۴۱۹، از ابن ابی‌البغل شخصی نام می‌برد.

مرتبط» بودند. و سپس با اشاره به عبدالجبار بیان می‌کند: «او [عبدالجبار] نیز مانند ابوحیان‌کاملاً خوب‌می‌دانست که اعضای گروه جزو جنبش اسماعیلیه بودند». و در ادامه استرن ملاحظه می‌کند که مؤلفان *رسائل*، گرچه با آیین اسماعیلیه مرتبط بودند، «امّا تعالیم‌خاصی‌مطرح کردند که برای سازمان اصلی جنبش اصلاً پذیرفتنی نبود». استرن در پایان مقاله از این رابطه تعریف دقیقتری به دست می‌دهد: اخوان الصفاء اعضای جنبش اسماعیلی آرمانی(یوتوپیایی)بودند و نه‌اعضای‌این جنبش چنانکه در واقع بود.استرن این جنبش‌اسماعیلی آرمانی را جنبشی وصف‌می‌کند که «از طریق عقاید خاصّی که در *رسائل* مطرح کردند و بویژه تعالیمشان دربارهٔ تناسخ و بقای نفس که اساس تعالیم آنها بود، روح روشن اندیشی فلسفی و تعقیب رستگاری نفس را در همه جا ترویج کردند».[۱۷۹]

مارکه در معارضه با نتیجه‌گیری استرن، نظر عمدهٔ کازانوا را احیا می‌کند. او مدلل می‌سازد که *رسائل* «حالت تعالیم اسماعیلی را در زمان تصنیف آنها» نشان می‌دهد. مارکه ادعا می‌کند که مؤلفان *رسائل* از اعضای بلندپایه در برترین مرتبهٔ سلسله مراتب اسماعیلی بوده‌اند و بصریهایی که توحیدی و عبدالجبار از آنها نام می‌برند فقط مؤلفانی بودند که بر *رسائل* مُهر ختام گذاشتند. (به گفتهٔ مارکه، تعالیم اسماعیلی مندرج در *رسائل* ملغمه‌ای از مذاهب افلاطونی، ارسطویی، نوافلاطونیِ امامی، هرمسیِ فیثاغوری، متأثر از صابئان حرّان، تصورات نجومی، تعلیم اسماعیلی امامت و مضاف بر آنها تأثیرات ایرانی و هندی و یهودی و مسیحی بود.) مارکه در ردّ عقیدهٔ استرن، مبنی بر اینکه مؤلفان در جنبش اسماعیلیه مقامی رسمی نداشتند، مدلل می‌سازد که در آن صورت عبدالجبار آنها را اسماعیلیان خطرناک نمی‌شمرد. مارکه سازمان آنها را سازمانی آرمانی و محال‌اندیش نمی‌شمرد، بلکه سازمانی می‌شمرد که «در همرنگی کامل با شرایط معنوی حاکم بر یک جنبش انقلابی تمام عیار، پاکی وخلوص اعتقادی را فوق هر چیزی قرار می‌دهد». و او *رسائل* را چیزی کمتر از «کوششی برای نظم و تثبیت تعالیم رسمی آیین اسماعیلیه» نمی‌داند.[۱۸۰]

---

۱۷۹. رجوع شود به بررسیهای این آثار به قلم:

Tibawi ," Ikhwān as - Ṣafā and their *Rasā'il*," pp. 32f.; and Hamdani ," Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī and the Brethren of Purity ," p. 352-53; P. Casanova ," Notice sur un manuscrit de la secte des Assassins," *JA*,11(1898): 151-59; Lewis, *The Origins of Ismā'īlism*, p. 17[/۲۰ ص *تاریخ اسماعیلیان*،]; Stern ," New Information ," pp. 405,415,417,421.

180. Marquet ," Ikhwān al-Ṣafā' ," *EI*, III, 1071-76.

←

پلسنر ایرادهای مارکه به استرن را مورد شک و تردید قرار داد. پلسنر اصل موضوعهٔ مارکه مبنی بر اینکه تنها با فرض اسماعیلی بودن آنها می‌توان دریافتِ عبدالجبار از خطر ایشان را فهمید به بحث می‌گیرد. به گفتهٔ پلسنر، مارکه این واقعیت را نادیده می‌گیرد که برای هر نظام حاکمی آزاده‌جانان خطرناک و وحشت‌آفرین به نظر می‌آیند، چون فهم افکار آنها سخت ومهار نفوذشان دشوار است. پلسنر آنها را آشوبگران جنبش سیاسی سرّی با گرایشهای وحشت‌آفرین نمی‌شمارد، بلکه مردانی می‌داند که می‌خواستند از طریق «دین درس خواندگان» [Religion der Gebildeten] نفوس خود را نجات دهند.[۱۸۱]

حال متناسب با مسألهٔ مورد بحثمان به عبارات عبدالجبار بازگردیم که تا جایی که می‌دانم عبارات او در این خصوص اقامه نشده است.[۱۸۲] قاضی می‌نویسد که گروهی (قومی) از کاتبان و عمّال سلطان، مشهور به بنو ابی البغل، مدّعی‌اند که مسلمان‌اند و شیعه. آنها متمایل به قرامطه‌اند و در فنّ نجوم ممارست دارند. بازماندگان ایشان در شارع القریش در بصره زندگی می‌کنند. و از جملهٔ اینان ابومحمد بن ابی البغل است. قاضی می‌گوید که این خُلق و صناعت اوست و می‌افزاید که او در این زمان (یعنی: ۳۸۵/ ۹۹۵) زنده است. عبدالجبار می‌گوید که این امر در میان کاتبان و امثال ایشان در همه جا منتشر نشده‌بود،نمی‌خواهد بگوید که‌در همه‌جا شایع‌است، و اهل‌ذمّه و نیز قرامطه عامهٔ‌مردم‌و مسلمانان سست اعتقاد را با این امر آشنا می‌کنند. آن‌گاه قاضی عبدالجبار نتیجه می‌گیرد که «اسلام حافظ یا حامی ندارد و همهٔ شمشیرها علیه آن است و اللّه [تنها] پناه ماست».

از روایات توحیدی و عبدالجبّار به نظرهای مبهم زیر می‌رسیم:

→

آراءِ مارکه به طور کاملتر در کتابش با عنوان ***La philosophie des Iḫwān al-Ṣafā'*** مطرح می‌شود. او ادعا می‌کند که نویسندگان *رسائل* جزو بالاترین رده‌های سلسله مراتب اسماعیلی بوده‌اند (ص 10). توحیدی و عبدالجبّار از بصریها به عنوان نویسندگانی نام می‌برند که صرفاً مُهر پایان بر *رسائل* گذاشتند (ص 8). دربارهٔ تعالیم اسماعیلی مندرج در *رسائل* رجوع شود به: ص 7 ، 24 ، 27 ، 30 ، و مواضع دیگر. همچنین رجوع شود به:

Marquet,"Iḫwān al-Ṣafā',Ismaïliens et Qarmaṭes," *Arabica*, 24(1977): 233-56;and A . Hamdani ,"An Early Fāṭimid Source on the Time and Authorship of the Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā'," *Arabica*, 26 (1979): 62-75.

حمدانی می‌گوید که این اثر برای انتشار در میان هواخواهان دولت فاطمی و بعد از آنها برای توده‌های عوام درنظر گرفته شده بود.

181. M. M. Plessner," Beiträge zur islamischen Literaturgeschichte IV, " *IOS*, 2(1972): 353-61.

۱۸۲. عبدالجبّار، *تثبیت دلائل النبوة*، ج ۱، ص ۴۲.

تعالیم اخوان الصفاء ذاتاً فلسفی است (طریق عقلانی برای رستگاری نفس). شرایع بیان ظاهری تعالیم باطنی خودند. آنها (اخوان الصفاء) آن شیوه‌های باطنی را اختیار کردند که چنانکه پیداست در اسلام با قدّاحیه، یعنی اسماعیلیه، آغاز شد. جریری امر (قضیهٔ) آنها را با امر هجریه، یعنی قرامطه، و با امر گروهی در قزوین مقایسه می‌کند. عبدالجبّار قرامطه و اهل ذمّه را پشتیبانان این پیام می‌شمارد و می‌گوید که بنو ابی البغل به قرامطه متمایل بودند.[۱۸۳] به گفتهٔ جریری، دیگر فلاسفه (ابوزید بلخی و ابوتمّام نیسابوری و عامری) نیز از تدبیر مشابهی استفاده کردند (بدعتهای فلسفی خود را پشت سر روایت شیعی اسلام مخفی کردند). اخوان الصفاء بر خلاف فلاسفهٔ بغدادند (ابن زرعه، ابن خمّار، ابوالخیر، ابن یعیش، ابوسلیمان سجستانی، نوشجانی). زیرا فلاسفه به دین خاصی که داشتند عمل می‌کردند و حال آنکه اخوان‌الصفاء با اینکه به اسم مسلمان بودند حقیقتاً به اسلام معتقد نبودند یا به آن عمل نمی‌کردند. سجستانی به قوم سابقی که کاری مشابه در پیش گرفتند اشاره می‌کند و می‌گوید که آنها تهدیدی عظیمتر و پُرقوّت‌تر بودند، اما با بیچارگی شکست خوردند و پوست از تن ایشان کندند. الحق که توصیف او با فعالیت انقلابی قرامطه خوب سازگار است.

گفته‌های هیچ یک ازخرده‌گیران اخوان الصفاء متضمن این نیست که این انجمن «جنبشی انقلابی و تمام عیار» بود. اخوان‌الصفاء انجمنی بود که غالب اعضای آن از کاتبان و کارگزاران حکومتیی بودند که با یکدیگر عهد «اخوّت» بسته بودند.[۱۸۴] اینان در

---

۱۸۳. استفادهٔ قرامطه از *رسائل* بدان معنا نیست که نویسندگان *رسائل* قرمطی بودند؛ با این همه گفتنی است که قرامطه در تبلیغ آنها فعّال بودند.نقش اهل ذمّه (یهودیان و مسیحیان) در اشاعه و انتشار *رسائل* شایان توجه است. نفوذ مسیحیان و یهودیان در این *رسائل* مدتها مورد توجه بوده است؛ رجوع شود به: Marquet (پیشتر، یادداشت ۱۸۰)، و همچنین:

P. Kraus ," Hebräische und syrische Zitate in ismā'īlitischen Schriften, " *Der Islam*, 19(1931): 243-63.

۱۸۴. رجوع شود به:

I. R. Netton, " Brotherhood versus Imāmate : Ikhwān al - Ṣafā' and the Ismā'īlīs," *JSAI*, 2 (1980): 253-62.

و رجوع شود به کتاب او:

Muslim Neoplatonists ; an Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al - Ṣafā') (London 1982).

نتون مدعی است که در اینجا «صفاء» به معنای "purity" است. اما معنای کامل انجمن اخوان‌الصفاء وخُلاّن ←

مجالسی که در آنها تعالیم باطنی (از حیث محتوا عمدتاً فلسفی) بحث می‌شد با یکدیگر ملاقات می‌کردند.[۱۸۵] اخوان‌الصفاء می‌کوشیدند که با توسّل به شنوندگان سخنانشان و در وهلهٔ اول از طریق مفاهیم دینی ظاهری و مألوف تعالیم خود را در میان خواص و عوام منتشر کنند. آنها نظریهٔ گنوسیان را دربارهٔ رستگاری پذیرفتند و این نظریه با نظریه‌ای در خصوص فرجام تاریخ همراه بود که ظهور دوبارهٔ حاکمیت اهل تقوا را در آینده‌ای نزدیک، شاید در ۳۷۲/ ۹۸۲، خبر می‌داد.[۱۸۶]

مقصود آنها از انتشار اندیشه‌هایشان در میان عوام با مشرب فلاسفه در امساک روشن اندیشی فلسفی از عوام ناسازگار بود. و در واقع، جنبهٔ تبلیغی فعالیت آنها بود که سجستانی را بر آشفت. توحیدی از مسائلی که سجستانی و انجمن اخوان‌الصفاء دربارهٔ آنها اعتقاد و نظر مشترکی داشتند به سکوت می‌گذرد. وزیر [ابن‌سعدان] زیرک بود و این را حس کرد و لذا در خصوص روایت اول توحیدی از واکنش سجستانی نسبت به *رسائل* شک کرد. سجستانی و اخوان‌الصفاء به زندگی خردمندانه و آزادی از امیال و شهوات و رهایی ازتعلّق به امور دنیوی و رستگاری از راه دانش پایبند بودند. اما سجستانی (و فلاسفه)، بر خلاف اخوان‌الصفاء که می‌خواستند حکمت فلسفی را در میان همهٔ طبقات جامعه رواج دهند و می‌کوشیدند که مردمان را از شیر شریعت بگیرند، عوام را به فراگرفتن تعالیم شریعت تشویق می‌کرد.مقصود اخوان‌الصفاء به‌تدریج در جامعهٔ اسلامی متحقق شد و آنها راکمتر از قرامطهٔ خشن و اهل عمل انقلابی و بیشتر از فلاسفهٔ منفعل و راکد انقلابی ساخت. آنها چندانکه باید استوار بودند که نگرانی ابن سعدان وزیر را برانگیزند، اما نه چندان که تهدیدی واقعی به شمار روند.

→

الوفاء به معنای نخست "sincerity" برای «صفاء» («وفا» = "loyalty") اشاره می‌کند، گرچه به معنای "purity" نیز هست، و از بسیاری عبارات که در *رسائل* آمده چنین مستفاد می‌شود. نتون ارتباط میان نام گروه و «الحمامة المطوقة» در *کلیله* و دمنه را منکر است. او مصطلحات انجمن را متأثر از معتزله و اسماعیلیه و صوفیه می‌داند؛ اما از نظر او تعالیم آنها اسماعیلی نبوده است.

۱۸۵. *رسائل اخوان الصفاء*، ج ۳، رسالهٔ ۱۳، ص ۱۴، ج ۴، رسالهٔ ۴، ص ۴۱؛

Marquet, "Ikhwān al - Ṣafā'," p. 1075; and *La philosophie des Iḫwān al- Ṣafā'*, pp. 546ff. 186.

186. Tibawi, p. 37;

مقایسه شود با:

Marquet ," Ikhwān al - Ṣafā'," p. 1073.

۴. ابوعبدالله بصری و مکتب او

ابوعبدالله بصری مشهور (به صورت تحقیرآمیز) به جُعَلْ (سرگینِ غلتان)، از شیعیان زیدی و در زمان خود پیشوای معتزلیان بهشمیه بود. ابن‌مرتضی، در *طبقات المعتزله*، ابوعبدالله بصری (الشیخ المرشد) را در طبقهٔ دهم معتزلیان قرار می‌دهد و او را از جمله کسانی ذکر می‌کند که از ابوهاشم جبّائی تعلیم گرفته‌اند. به گفتهٔ ابن‌مرتضی، بصری نخست نزد ابوعلی خلاّد به تلمّذ پرداخت و مدتی مدید را در مجلس فقیه ابوالحسن کرخی گذراند (که او خود کلام را نزد بصری آموخت). همچنین گفته‌اند که او شاگرد ابواسحاق بن‌عیّاش بوده است. به گفتهٔ ابن‌مرتضی، او با حکم مستقل و دقیق خود از همهٔ پیروان ابوهاشم جبّائی پیشی گرفت و همّت خود را به یک اندازه مصروف علم کلام و فقه ساخت. قاضی عبدالجبار مدتی طولانی در بغداد با بصری معاشرت داشت و پس از اینکه به ری رفت نیز کتابهای او را دریافت می‌کرد، تا اینکه به قضاوت رسید. ابن‌مرتضی توجه می‌دهد که در میان شاگردان او ابوعبدالله داعی از اهل‌البیت بود. بصری از محبّان علی‌بن‌ابی‌طالب [ع] بود و اثری شیعی نوشت که *کتاب التفضیل* نام گرفت.[۱۸۷]

ابن‌مرتضی می‌گوید که او چنانکه شیوهٔ علماست از دنیا طرفی نبست و در بغداد با وجود همهٔ مشکلات سخت و استوار ماند و خود را وقف یادگیری دانش کرد. ابن‌مرتضی در خصوص زهد بصری حکایتی را به عنوان مثال ذکر می‌کند. وقتی دوستی به نام ابوالحسن ازرق او را دید که بدون غذا و آب سخت مشغول نوشتن بود. بصری به او توضیح داد که ترجیح می‌دهد بی‌وقفه به تصنیف ادامه دهد و در طلب معاش وقت را تلف نکند. ابوالحسن ازرق مخارج او را خود متکفّل می‌شود. ابوالحسن ازرق همان کسی است که پرسش عضدالدوله در خصوص اجتهاد در فقه را به نزد بصری برد. ابن‌مرتضی می‌گوید که تقوای بصری چنان بود که وقتی عضدالدوله برایش غذایی به عنوان وظیفه مقرّر کرد و می‌خواست برای اصحاب برجسته‌اش نیز چنین کند، بصری آن را نپذیرفت. او و اصحابش غذای قبلی و سادهٔ خود را برگزیدند.

بصری از آنجا که معتزلی بود طبعاً با فلاسفه مخالفت داشت و از آنجا که عضو مکتب کلامی بهشمیه بود با اخشیدیه رقابت می‌کرد. نزاع میان این دو مکتب کلامی تلخ

---

۱۸۷. ابن ندیم، *فهرست*، ص ۷۵- ۱۷۴/ 435 ؛ بغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۸، ص ۷۴-۷۳ ؛ ابن جوزی، *منتظم*، ج ۷، ص ۱۰۱: ابن‌مرتضی، *طبقات المعتزله*، ص ۷، ۱۰۷ - ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۳۰؛ *اخلاق‌الوزیرین*، ص ۲۰۱، یادداشت ۱، همچنین:

J. van Ess , s. v., *EI*, *Supplement* (Leiden 1980), fascicules 1-2 , pp. 12-14.

و ناگوار بود. خصومت میان متکلمان و فیلسوفان کمتر حادّ بود، چون فیلسوفان آگاهانه از شمشیر کشیدن به روی متکلمان اجتناب می‌کردند. توحیدی از دو رویارویی میان بصری و مخالفانش سخن می‌گوید: تبادل نظری خصوصی با فیلسوف ابوسلیمان سجستانی و رویارویی در برابر عموم با نحوی متکلم علی بن عیسی رُمّانی.

رویارویی میان بصری و رمّانی و مناظرهٔ ابن‌یونس و سیرافی نمایانگر مشاجرات میان مکاتب و عالمان رقیبی است که حیات فرهنگی این دوره را تمثّل بخشیدند. مناظره‌ها اغلب خشن و ناسزاآمیز بود و در آنها دو حریف به همراه هواخواهانشان حاضر می‌شدند و این کار عموماً در حضور فرمانروا یا وزیر انجام می‌شد که تا اندازهٔ بسیاری در مقام حاکم و داور عمل می‌کرد و واکنش حاضران در تصمیم او مؤثر بود. مناظره‌های عمومی بازگشتی است به «منافره» در ایام قدیم عرب ـ مشاجرهٔ لفظیی که در حضور یک حاکم انجام می‌گرفت ـ و همچنین شبیه است به منازعات کلامی گزنده در مکاتب اروپایی قرن دوازدهم میلادی، با همهٔ خشونت و تهمت‌زنی و ستیزه‌جویی به طرفداری از استادان مشهور که در این منازعه‌ها وجود داشت. متکلمان در جنگ جدلی سرآمد و ازاین رویارویی‌ها سرخوش بودند و حال آنکه فلاسفه برای اجتناب از این رویارویی‌ها رنج بسیاری را متحمّل می‌شدند. شهرت این مشاجره‌ها برجستگی «عنصر تمسخربار یا زجرآور» در فرهنگ مورد بحث ما را نشان می‌دهد. (جاحظ بیان ادبی مشهوری برای این عنصر زجرآور و تمسخربار دارد و گاهی مناظره‌های طنزآمیزی دارد میان زمستان و تابستان، گوسفند و بُز دهقان و مقالاتی دربارهٔ تفوّق سیاهان برسفیدان یا زنان بر مردان و برتری دختران بر پسران زیبا و برتری شکم بر پشت.)[۱۸۸]

توحیدی اعضای این مکتب و بصری را از نظر اخلاقی و فکری فاسد وصف می‌کند. گفته می‌شود که آنها در زیر نقاب پارسایی و دانش با بی‌شرمی به ارضای امیال خود مشغول بودند و تعلیم شکاکانهٔ «تکافوی ادّله» را درس می‌دادند. طرحهای توحیدی را که نامقدّس و آغشته با زبان تند و گزندهٔ همیشگی اوست بایست با روایات تقدّس داده شده‌ای که در آثاری از قبیل *طبقات المعتزلهٔ* ابن‌مرتضی دیده می‌شود کنار هم گذاشت.

---

۱۸۸. رجوع شود به:

J. Huizinga , *Homo Ludens* ; *a Study of the Play Element in Culture*, pp. 30- 31, 48, 71-72.

هیزینگه همچنین «منافرة» (فخرفروشی) عرب (ص 68) و نیز فضای زجرآور و تمسخربار دانشگاههای قرون وسطی را ذکر می‌کند (ص 56-155). او به (ص 155) «آمیختن خطابه و جنگ و بازی ...که در رقابتهای مَدْرسی متکلمان دیده می‌شود» توجه می‌کند (به نقل از همکارم پروفسور ک. اسنوک هُرگرونیه).

این دو روایت بر اساس نظر خود توحیدی نیز آشتی پذیرند، زیرا او هیچگاه پارسایی بصری را انکار نکرد؛ او فقط مدّعی بود که این پارسایی ظاهری بود.

رویارویی میان بصری و سجستانی در یک مهمانی عمومی صورت گرفت. ابوحیان می‌گوید که ابوسلیمان برای ما نقل کرد (و توجه می‌دهد که او قابل اطمینان بود و از مبالغه و اغراق بریّ) که در قطیعةالربیع به ولیمه‌ای حاضر شد و آنجا ابوعبدالله بصری او را دید و در کنارش نشست و با او به گفتگو پرداخت (*اخلاق‌الوزیرین*، ص ۱۳ ـ ۲۱۲).[۱۸۹] بصری لگام از زبان خود برداشت و تا بدانجا پیش رفت که بگوید: «ای ابوسلیمان در فلسفه‌ات چیزی یافته‌ای که بر آن اعتماد بشاید؟» سجستانی به طور مختصر گفت که کلام و تعالیم اهل جدل را غرور بیهوده می‌داند ولذا به احترام مجلس آرامش خود را حفظ می‌کند و فقط به این بیت اکتفا می‌کند که: «انسانها مختلف‌اند و خصایل گوناگون دارند / اما گور همهٔ آنها را گرد می‌آورد».[۱۹۰]

این طفرهٔ مؤدبانه بصری را از لجاجت بازداشت. (لقب «جُعَلْ» در واقع به طور ضمنی به معنای «سرسختی» است.) اما او بیباکانه شراع برکشید و با لحنی شماتت‌بار آنچه می‌گفت واپسین نظرش بود توضیح داد: دلایل و تعالیم و آراء و اعتقادات متکافی‌اند ومطرح‌کنندگان اینها اختیار آنها را مدیون قدرت نتایج و توضیح موفقیت‌آمیز آنهایند. ابوسلیمان پاسخی کنایه‌آمیزانه گفت که بصری را از او دور ساخت: «هیچ نظر یا دانشی از فهم تو بیرون نیست». در اینجا بود که ابوعبدالله بصری خاموشی گزید.

طبق این روایت، اعتقاد نازل بصری که خشمگینانه بر سجستانی فاش شد، یکی از اعتقادات پیروان شکاکیت بنیادی بود که در قول تکافوی ادلّه ابراز می‌شد. و این نتیجهٔ قهری که دلایل به دلیل ملاحظات عملی یا استفاده از فنّ خطابه قادر به اقناع کردن افرادند، یادی است از گفته‌هایی که از قول شکاکان و ملحدان قرون اوایل در حملاتشان به ایمان دینی آورده می‌شد.

---

۱۸۹. برای محل «قطیعة الربیع»، رجوع شود به:
Lassner, *Topography*, pp. 71-72, 247, and especially pp. 256- 57; Le Strange, *Baghdad*, pp. 58, 67-68, 322.

۱۹۰. این بیت در ابن منظور، *لسان العرب* (قاهره ۳۰۸ـ ۱۳۰۰/ ۹۰ـ ۱۸۸۲)، ذیل کلمهٔ «ادم» آمده است؛ ابن قتیبه، *عیون الاخبار* (قاهره ۴۹ـ ۱۳۴۳/ ۳۰ـ ۱۹۲۵)، ج ۲، ص ۲ (یادداشت مصحّح در همانجا). ابن سعدان وزیر نیز در اشاره به ملازمانش (*الصداقة و الصدیق*، ص ۶۴)؛ فروتر، ص ۲۸۴، این بیت را نقل می‌کند.

امتناع ابوسلیمان از رو در رویی با بصری معقول و قابل فهم است. آنها هیچ وجه اشتراکی برای بحث با یکدیگر نداشتند و آن مجلس نیز خود گواه این مطلب بود و لذا بعید است که اول ابوسلیمان چماق برداشته باشد. آموزگار او، یحیی‌بن عدی، نیز در این امساک و خودداری پیشگام بود. یک بار، در مجلس جشنی، وقتی که ابن عدی در بغداد از مجلس وزیری دیدار می‌کرد و گروهی از اهل کلام نیز حاضر بودند، وزیر به آنها فرمان داد تا با «شیخ یحیی» مناظره کنند و مرادش این بود که او رئیس و سخنگوی فرقهٔ فلسفی است.[۱۹۱] ابن عدی درخواست تعویق مناظره را کرد و عذر آورد که متکلمان مبانی اصطلاحات او را درک نمی‌کنند و او نیز مصطلحات ایشان را نمی‌فهمد. او می‌ترسید که نتیجهٔ مناظره به نتایجی شبیه شود که جبّائی در *کتاب التصفّح* خود بدان نایل شده بود: جبّائی به پندار خود ارسطو را ردّ کرده بود، بی‌آنکه از مبانی منطق چیزی بداند ولذا ردّ او بی‌ارزش بود. وزیر از ابن عدی عذر خواست و سنجیده بودن درخواست او را تصدیق کرد.

به گفتهٔ ابوسلیمان، یحیی بن عدی از دعوی متکلمان در شگفت بود و در مجالسی که با فلاسفه داشت آن را تکرار می‌کرد. قول ایشان آن بود که «متکلمون» و «ارباب کلام» ماییم و سخن با ما پراکنده و نشر می‌شود و درست و آشکار هم همین است و این به معنای آن بود که سایر مردمان متکلم و ارباب کلام نیستند (*مقابسات*، مقابسهٔ ۴۸، ص ۲۰۵-۲۰۴). ابن عدی می‌گوید که شاید متکلمان از روی تحقیر دیگران را لال یا ساکت می‌شمردند. اما فقیه و نحوی و طبیب و مهندس و منجّم و طبیعی و الهی و محدّث و صوفی سخن نمی‌گویند؟ در همین مقابسه از قول یحیی بن عدی ادعا می‌شود که غالب متکلمان، با وجود تمامی مساعی خود، دستورات و هشدارهایی را که ارسطو در *کتاب الجدل* (*طوبیقا*) ذکر کرده به طور کامل نمی‌فهمند.[۱۹۲]

رویارویی میان ابوعبدالله بصری و علی بن عیسی رُمّانی در رمضان ۳۶۰/ جولای ۹۷۰ در مجلس عزّالدوله (بختیار) صورت گرفت. جماعت حاضر عبارت بودند از: ابوحامد مرورودی، ابوبکر رازی، علی بن عیسی (رُمّانی)، ابن نبهان، ابن کعب انصاری، ابهری، ابن‌طرّارة، ابوالجیش شیخ شیعه، ابن معروف، ابن ابی شیبان، ابن‌قُریعة و بسیاری

---

۱۹۱. ابن قفطی، *تاریخ الحکماء*، ص ۴۰، این حکایت را نقل می‌کند.

۱۹۲. مقایسه کنید رویارویی میان متّی بن یونس و ابوهاشم جبائی را که توحیدی در *هوامل* (شمارهٔ ۱۱۴، ص ۶۶-۱۶۵) نقل کرده است و قبلاً در ص ۱۶۹ همین کتاب آن را ذکر کردیم.

دیگر.[۱۹۳] ابوعبدالله بصری در زیر طاق وسیعی نشسته بود که در جلو آن طرفدارانش و ابوالوفا (بوزجانی) مهندس و نقیب (گردانندهٔ) مجلس و مرتّب القوم (ناظم جلسه) آماده و مهیّا ایستاده بودند.[۱۹۴]

به بصری پرسشی تقدیم شد، اما او اعلام کرد که به یک بیماری طولانی دچار بوده است و نمی‌تواند سخن بگوید. آن‌گاه علی بن عیسی مشهور به شیخ صالح برخاست.[۱۹۵] وی شهرت و انصاف مجلس را ستود و گفت که چه فرصت نادری برای گردآمدن در این انجمن دست داده است و ادامه داد که میان ما و این شیخ مسأله‌ای وجود دارد، زیرا او به

---

۱۹۳. *اخلاق الوزیرین*، ص ۲۰۲ و بعد. ابوحامد مرورودی، قاضی شافعی، معلم توحیدی بود؛ او در ۳۶۲/ ۹۷۲ درگذشت؛ ابن ندیم، *فهرست* ، ص ۲۱۴؛ سبکی، *طبقات الشافعیه*، ج ۲، ص ۸۳- ۸۲؛ ابن خلّکان، *وفیات*؛ ج ۱، ص ۵۱- ۴۹؛ ابن عماد، *شذرات الذهب* (قاهره ۵۱ - ۱۳۵۰/ ۳۲ - ۱۹۳۱)؛ ج ۳، ص ۴۰؛ توحیدی، *بصائر*، ج ۳، ص ۱۷ - ۲۱۶. دربارهٔ فقیه برجستهٔ حنفی ابوبکر احمد بن علی رازی، مشهور به جصّاص (متوفّی ۳۷۰ / ۹۸۱)، رجوع شود به:

Busse, p. 273, note 1; and p. 435,

رازی در دورهٔ آل‌بویه از قبول منصب قاضی القضات امتناع کرد. او از جملهٔ کسانی ذکر می‌شود (یعنی: انصاری و علی بن عیسی و ابوالوفا) که به همراه هیأتی از سرشناسان بغداد به نزد بختیار فرستاده شدند؛ رجوع شود به: پیشتر، ص ۱۵۲. وقتی که خلیفه المطیع منصب قاضی القضاتی را به متکلم و فقیه مالکی ابوبکر ابهری (متوفّی ۳۷۵/ ۹۸۵) بخشید (اینجا نیز ذکر شده) وی آن را ردّ کرد و به جای خود ابوبکر رازی را توصیه کرد، اما او نیز این منصب را نپذیرفت. بدین ترتیب از مثال مالک بن‌انس و ابهری معلوم می‌شود که شخص توصیه شده نیز می‌دانسته که باید منصب پیشنهادی را ردّ کند؛ ابن‌جوزی، *منتظم*، ج ۷، ص ۱۰۶، همچنین رجوع شود به: ابن مرتضی، *طبقات*، ص ۸۰، س ۲، ص ۱۱۸، س ۱۵ و ص ۱۳۰، س ۱۲. ابوالحسن علی بن کعب انصاری متکلمی معتزلی بود؛ رجوع شود به: *الصداقة والصدیق*، فهرست راهنما، ص ۴۷۴؛ *البصائر و الذخائر*، ج ۱، ص ۳۴۶. ابهری را مصحّح ابوسعید ابهری معرفی می‌کند (رجوع شود به: *اخلاق*، ص ۱۲۱، یادداشت ۲)؛ اما این شخص شاید حقیقتاً همان متکلم و فقیه مالکی ابوبکر ابهری (که قبلاً گفتیم) باشد. دربارهٔ معافابن زکریا، رجوع شود به: پیشتر، یادداشت ۱۷۰. از ابوالجیش اندکی جلوتر نام می‌برد (*اخلاق* ، ص ۲۰۶)، آنجا که او را متکلم شیعی خراسانی می‌نامد. ابن ندیم، *فهرست*، ص ۱۷۸، از شخصی به نام ابوالجیش بن خراسانی نام می‌برد. در یادداشت ۱، همان موضع، (ج ۲، ص ۶۸) او ابوالجیش مظفّر بن محمد بن احمد خراسانی، شاگرد ابوسهل نوبختی، معرفی می‌شود. رجوع شود به:

Dodge, *The Fihrist of al- Nadīm*, p. 442, and Index, p. 1024.

دربارهٔ ابن‌معروف و ابن‌قُریعه، رجوع شود به: پیشتر، ص ۴۸.

۱۹۴. دربارهٔ ابوالوفای بوزجانی، ریاضیدان مشهور، رجوع شود به: فروتر، ص ۲۸۱.

۱۹۵. دربارهٔ علی بن عیسی رُمّانی، رجوع شود به: بروکلمان، *GALS* ، ج ۱، ص 175 ، *ثلاث رسائل فی‌اعجاز القرآن للرمّانی و الخطّابی و عبدالقاهر الجرجانی*، تصحیح م. خلف الله و م. زغلول سلام (قاهره ۱۹۵۰)؛ م.مبارک، *الرمّانی النحوی فی ضوء شرحه للکتاب سیبویه* (بیروت ۱۹۷۴).

خود اجازه می‌دهد که ما را کفّار و گناهکاران بزرگ بخواند و به ما بهتان بزند و شاگردانمان را از ما دور کند. آن گاه علی‌بن عیسی می‌گوید که مناظره را با پرسش آغاز کرده و بصری را به دفاع از تعالیم مکتبش دعوت کرده است، اما او عذر خواسته است.

امیر عزّالدوله همین را کافی دانست. اما رنگ از رخسار ابوعبدالله پرید و او بر آشفت. ابوالوفا با عنایت به وضع و موقعیت دشوار او خود را با چالاکی میان بصری و امیر قرار داد و به طرفداری از بصری خاطرنشان کرد که شیخ با وجود کسالتش بی‌شک در مجلس حضور یافته است. ابوالوفا پیشنهاد کرد که یکی از شاگردان بصری به نمایندگی از طرف او سخن بگوید تا وی خسته نشود و بیماری او عود نکند. او از علی بن عیسی دعوت کرد تا یکی از شاگردان بصری را برای مناظره برگزیند. اما این مصالحه به‌وضوح دون شأن علی بن عیسی بود و او اصرار ورزید که تنها مناظره‌ای میان زُعما می‌تواند این مسأله را حلّ و فصل کند. او پیشنهاد کرد که دو طرف نزاع سؤالها و جوابهایشان را بنویسند و طرفداران هر یک از آنها به مناظره مشغول شوند و گفت که این طرح به نزاع پایان می‌دهد و اگر طرف دیگر این پیشنهاد را ردّ کند، او بیش از این اصرار نخواهد کرد.

عزّالدوله با توجه به بیهودگی تعقیب این نحو سرگرمی کسی دیگر را به بحث فرا خواند. در اینجا ابوالجیش خراسانی، گویندهٔ شیعه، موضوع دیگری را برگزید. او با حالتی مبارزطلب برخاست و ضعف نظریهٔ اهل سنّت را در خصوص وحی و انتقال متن قرآن مورد اشاره قرار داد. به ادعای او این نظریه اسلام را در معرض حملات زندیقان قرار می‌دهد. او سخنش را مدتی به همین سان ادامه داد.[۱۹۶] هیچ یک از حاضران قادر به پاسخ نبود. امیر گفت، کسی نیست که با او در این میدان رقابت کند. پس ابوحامد مرورودی برخاست و محکم و متین سخن آغاز کرد و سخنان ابوالجیش را محو و نابود ساخت و احترام حاضران را اعاده کرد و هنگامی که بر جای خود نشست محمد بن

---

۱۹۶. ابوالجیش عمدتاً به اختلافات در انتقال متن قرآن که منشأ مباحثات تفسیری و فقهی و کلامی شد معترض بود. او در خصوص تنقیح متنی که در زمان عثمان صورت گرفت شک نداشت؛ رجوع شود به:
E. Kohlberg, " Some Notes on the Imāmite Attitude to the Qur'ān ," *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, pp. 209-24.
کولبرگ از تطوّر تلقی شیعهٔ امامی نسبت به قرآنی که در عهد عثمان جمع‌آوری شد بحث می‌کند و نشان می‌دهد که در اثنای عهد آل‌بویه مجتهدان بزرگ شیعه (محض نمونه، ابن بابویه و شیخ مفید) به پذیرفتن تنقیحی که در عصر عثمان صورت گرفت تمایل یافتند.

صالح هاشمی به او به خاطر دفاع از اسلام تبریک گفت.[۱۹۷] آن گاه ابوحیان با اکراه و بیزاری شرح می‌دهد که چنین بود توانایی بصری جُعَلْ در مناظره وکفایت او در رویارویی با مخالفان و دفاع از تعالیم مکتب و مذهبش.

توحیدی پس از نقل رویارویی میان بصری و رُمّانی به ناگاه دشنام و ناسزا علیه بصری را آغاز می‌کند. او می‌گوید که این متکلم مدت بیست سال بر ضدّ فرمانروای (صاحب) بغداد برای فرمانروای ... (این نام کلیدی در متن مورد بحث ما حذف شده است) جاسوسی می‌کرد و چیزهایی که بدان رسید مطلبی است که برای پیروانش از بزرگ و کوچک و حاملان دوات و قلم و دفتر معلوم بود. بصری در لامذهبی خود تا بدانجا پیش رفت که نامه‌ای به ابن‌عبّاد نوشت و در آن نشانه‌ای را ذکر کرد مبنی بر اینکه این وزیر مهدی مُنْتَظر بود و اینکه معنای «مهدی» آن است که خدا ابن‌عبّاد را هدایت کرده و هدایت اهل عدل و توحید (معتزلیان) را به دست او قرارداده است. او همچنین توضیح داد که معنای «مُنْتَظر» آن بود که او در عراق مُنْتَظر بود. توحیدی می‌گوید که این نامه مشهور است و می‌افزاید که آخرین بار آن را در خانهٔ ابوعبدالله مذهّب باخط طلایی نوشته دید و آن از جملهٔ عطایایی بود که برای قابوس (بن‌وشمگیر) آورده بودند. این نامه ظاهراً از روی زیرکی و زرنگی نوشته شده بود، ولی توحیدی معنای مستقیم آن را انتخاب کرد. آن گاه توحیدی از فساد ادّعایی بصری شاهد دیگری ذکر می‌کند و از شاگردان سابق و کنونی او شاهد می‌آورد.او به طور کلّی بصری و معتزلهٔ این عصر را محکوم می‌کند و به طور ضمنی بر این اعتقاد است که دارد مانع از تعمیم خطاهای آنها به واسطهٔ احترام به قدرتشان می‌شود.

ابومحمد فرغانی حنیفی گفت که دربارهٔ معاشرت با بصری هیچ‌گاه نیندیشیده مگر اینکه ترسیده باشد که خدا او را به صاعقه بزند و مایهٔ عبرت ابدی شود. ابن‌ابی‌کانون پشیمان بود که سرزمین مادری و خانواده و دوستان را ترک گفته بود و غربت و تنهایی را تحمل کرده بود تا نزد این شیخ تلمّذ کند، اما فقط پی برده بود که او و پیروانش در واقع فقط به نعیم آنی این جهان علاقه داشتند. ابن بُنان ورّاق چنان کامل او را محکوم کرد، او مدّعی شد که بصری بر ضدّ اسلام مؤثرتر از رومیان و ترکان موعظه می‌کرد، که توحیدی ناگزیر خاطرنشان می‌کند که در بغداد مجلسی باشکوه‌تر از مجلس بصری وجود

---

۱۹۷. محمد بن صالح هاشمی فقیه برجسته (متوفّی ۳۶۹/ ۹۷۹) که قاضی غرب بغداد (۳۶ـ ۳۳۵/ ۹۴۷) و سپس قاضی مصر و فلسطین (رمله) و بخشی از شام بود. او در بغداد قاضی‌القضات بود (۶۴ـ۳۶۳/ ۷۵ـ ۹۷۳)؛ Busse ، ص 276 .

نداشت و در آن شیوخ عراق و جوانان خراسان و فقهای هر شهر در کنار هم گرد می‌آمدند و هر یک از اینان برازندهٔ عنوان داعی یا امام ناحیه‌ای بود. اما ابن بُنان توجه را به سبکسری و حماقت و گستاخی و هرزگی منتشر در میان پیروان او جلب می‌کند و بویژه بر ابوالفتح رازی و ابن‌طرخان انگشت می‌گذارد. این گفتار با توصیفی بسیار ناسزاآمیز از شاگرد بصری، ابواسحاق نصیبی، و اعمال وقیحانهٔ او در بغداد و دینور و اصفهان و صیمره دنبال می‌شود. صداهای ابوالقاسم واسطی و ابن‌ثلاّج نیز به این همخوانی ناسزاآمیز افزوده می‌شود. آنها بصری را متّهم به راندن مردم از آیین اعتزال می‌کنند. از خود بیخودشدن بصری در هنگام آوازخوانی ابن‌عصبی مغنّی، وقتی که همراه با نی‌لبکش (قضیب) آواز می‌خواند، دلیل ناخشنودی واسطی از او ذکر می‌شود (*امتاع*، ج ۲، ص ۱۷۵). با این همه، توصیفی که ابوحیان برای ابن‌سعدان وزیر از بصری به دست می‌دهد متعادلتر است (*امتاع*، ج ۱، ص ۱۴۰). وزیر اذعان می‌کند که با او ملاقات کرده است، اما مدّعی است که نمی‌تواند تعالیم و شخصیت یا چگونگی عقیدهٔ او را معلوم کند. توحیدی از قدرت حیرت‌آور او در تعلیم و حافظه‌اش در املا با تحسین سخن می‌گوید. اما بعد ظاهر زبونانه و آرزومندی او به تفوّق در مناظره با اقران و کهتران و بذل مال و جاه و عشق شدید او به کسانی که از او پیش‌افتاده‌اند و پرورش اشخاص بلندپایه به دست او را به یاد می‌آورد و اینکه واسطی او را از خود راند و ادّعا کرد که او دیگران را از دین و مکتب (معتزلی) و حقیقت دور کرده و شک را در دلها راه داده است.[۱۹۸]

ابواسحاق نصیبی (نصیبینی) شاگرد بصری و عضو برجستهٔ مکتب او (مانند استاد) نیز مدافع تعلیم تکافوی ادلّه بود.[۱۹۹] ابوحیان توحیدی با او نیز آشنا بود. نصیبی آموزگار متکلّم امامی شریف مرتضی نیز بود و در مقام رئیس مکتب معتزلی بصره با ابوبکر باقلاّنی در دربار عضدالدوله در شیراز مناظره کرد.[۲۰۰] توحیدی او را از جملهٔ «طایفهٔ

---

۱۹۸. ابن مرتضی، *طبقات*، ص ۱۱ـ ۱۰۷، از شاگردان بصری فهرست بلندی به دست می‌دهد. فقط ابوالقاسم واسطی است که هم ابن‌مرتضی و هم توحیدی از او نام می‌برند.

۱۹۹. ابن مرتضی، *طبقات*، ص ۱۱۴، ۱۱۷. بوسه، ص 439، 440، نام او را نُصیبینی ذکر می‌کند. نام منسوب به محلّ نصیبی (یا نصیبینی)نشان می‌دهد که او از اهالی نصیبین بوده است. همچنین رجوع شود به: تنوخی، *نشوار المحاضرة*، ج ۱، ص ۹۱ و ج ۲، ص ۱۰۲؛ ابن‌جوزی، *منتظم*، ج ۷، ص ۱۷۹، در ذکر وفات صاحب‌بن‌عبّاد؛ و فان اس، *Erkenntnislehre*، ص 255,199 .

۲۰۰. قاضی عیاض بن موسی یحسوبی سَبتی (سِبتی)(متوفّی در مراکش در ۵۴۴/ ۱۱۴۹)، در عباراتی ←

کـفر»، شـاگـردان بـصری، مـی‌شمارد (*اخـلاق الوزیـرین*، ص ۲۰۲) و انـدکی بـعد (ص ۱۲-۲۱۱) از او به عنوان «یکی از بدترین هرزگان» نام می‌برد. گفته‌اند که ازاین رو به او لقب مَقْعَدة داده بودند که از هیچ پلشتی یا شناعتی رویگردان نبود.[۲۰۱] چنین بود در بغداد و سپس در دینور، وقتی که با شخصی به نام ابوعمرو کاتب فخرالدوله بود. ابوحیان می‌گوید که حکایات رفتار او در اصفهان و صیمره و شکستن روزهٔ رمضان و رفتار بیشرمانهٔ او با گروهی از پسران نیز مشهور بود.

توحیدی برای ابن سعدان وزیر نیز با بهتانهای مشابهی از نصیبی سخن می‌گوید (*امتاع*، ج ۱، ص ۱۴۱). ابوحیان مدعی است که او در همهٔ نبوّات شک می‌کرد و او به گوش خود نیز شکهایی را که او ابراز می‌کرد شنیده بود.[۲۰۲] آن گاه توحیدی نصیبی را متهم می‌کند که (ابوعمرو؟) ابن مَرزُبان کاتب فخرالدوله را در همدان گمراه کرد و او را به تعدّی به رعایایش واداشت، زیرا به او آموخته بود که بی‌واهمه از مکافات می‌تواند آنها را فریب دهد و آنها حیوان صرف‌اند. آنگاه توحیدی به غلامبارگی او اشاره می‌کند. او جَبَل را بی‌آنکه تنفر و بیزاری عموم را برانگیزد ترک نکرد. ابوحیان در همین خصوص فقیه شافعی عبدالعزیز دارکی را نیز متهم می‌کند. توحیدی می‌گوید که در آن هنگام او قاضی بود و ابن عباد برای اینکه او را مبلّغ و نمایندهٔ خودش کند ترقی داد و کمک کرد. دارکی اصلی فرودست داشت ـ پدرش دهقانی بود از نواحی اطراف همدان ـ اما توانگر شد و در میان متکلمان مقامی بلند یافت. (نمونهٔ دارکی، یعنی ترقّی از راه منصب دینی و خدمت دولتی چندان نامعمول نبود.)[۲۰۳]

ابوحیان در ادّعا دربارهٔ بی‌دینی و کفر ابن عبّاد نقل می‌کند (از قول شخصی به نـام

→

در *ترتیب المدارک و تقریب المسالک* خود، که م. م. حُضیری و م.ع. ابوریده در ذیلی به چاپ خودشان از *التمهید* باقلاّنی رونویسی کرده‌اند (قاهره ۱۹۴۷، ص ۵۰ ـ ۲۴۷)؛ رجوع شود به چـاپ ا. ب. مـحمود از *ترتیب* (بیروت ۶۸ ـ ۱۹۶۷)، ج ۳، ص ۹۳ ـ ۵۹۲.

۲۰۱. لقب او را باید «مَقعَدة» خواند تا کلمهٔ خوش‌معناتر «مُقعَدَة» («سبد بافته شده از برگهای درخت خرما»، «چاه بی‌آب»).

۲۰۲. آمده است «ولُغتُهُ مُعقّدَه» یعنی «و زبانش مبهم است». شاید بایست خواند «و لقبُهُ مَقْعَده».

۲۰۳. ابوالقاسم عبدالعزیز بن عبدالله دارکی (از دارَک، روستایی نزدیک اصفهان) فقیهی شافعی بود.او نخست در نیشابور (از ۳۵۳/ ۹۶۴) فقه تدریس می‌کرد و سپس در بغداد، و در همان‌جا بود که در ۳۷۵/ ۹۸۵ درگذشت. رجوع شود به: ابـن جـوزی، مـنتظم، ج ۷، ص ۳۰ـ ۱۲۹، و ابـن‌خلّکان (*وفـیات*، ج ۲، ص ۳۸ ـ ۱۳۷) که شرح می‌دهد که دارکی مظنون به آیین معتزلی بود.

عتّابی) (*اخلاق الوزیرین*، ص ۲۹۷) که صاحب از این پیش نیز شخصیتی مردّد و دودل داشت و با همنشینی باابواسحاق نصیبی (مَقعَدة) تباهی وی بیشتر شد. توحیدی می‌گوید که ابواسحاق در نبوّات شک می‌کرد و معتمدان نزدیکش نیز با او در این خصوص همرأی بودند. آن گاه او حدسی تاریخی را نقل می‌کند که نصیبی از راه استهزای شریرانه از چشم مخفی می‌کرد:

اگر طلحه و زبیر و عایشه در جنگ جمل علی [ع] را شکست داده بودند میان طلحه و زبیر نزاعی به وجود می‌آمد و هر یک از آنها سعی می‌کرد که با ازدواج با عایشه به موقعیت برتری دست یابد و با کمک پیروان (شیعهٔ) عایشه که از سرگین شتر او به عنوان مرهم استفاده می‌کردند با دیگری بجنگد. نصیبی ادامه می‌دهد «آن وقت ما عمامه هایمان را به سر می‌بستیم و عباهایمان را به دوش می‌انداختیم و ریشهایمان را شانه می‌کردیم و چشمهایمان را سُرمه می‌کشیدیم و با هم در مراسم جشن اجتماع می‌کردیم. سپس در مصلاّهای بزرگ و کوچک مجالسی برگزار می‌کردیم و این ازدواج را با دلایل اثبات می‌کردیم و هر جمله‌ای را تفسیر می‌کردیم و به هر خبر ممکنی متوسّل می‌شدیم و با هر حقّه‌ای به هر مقصودی می‌رسیدیم.» نصیبی بدین وسیله راه خلاصی متکلمان را از اخباری نشان می‌دهد که برای پشتیبانی از یک طرف یا طرف دیگر در مشاجرات فرقه‌های اسلامی عنوان می‌شد تا با استناد به سابقهٔ تاریخی برای توجیه اعتقاد و عمل معاصر از آن استفاده شود.

توحیدی گزارش می‌کند که نصیبی تعلیم تکافوی ادلّه را از غالب مردم پوشیده داشت و آن را بر ابن خلیل نامی آشکار کرد (*مقابسات*، مقابسهٔ ۳۵، ص ۱۵۹). آن گاه ابوحیان نقل می‌کند که یک بار شنید که نصیبی کنایه‌آمیزانه از بهشت در حیرت است: اهالی آن جز خوردن و نوشیدن و تمتّع کاری ندارند که انجام دهند. او می‌پرسد، آنها افسرده و کسل نمی‌شوند؟ و این وضع پست و حقیر که به زندگی جانوران مانند است آنها را شرمنده‌نمی‌سازد؟پس بهشت‌اسلام ازنظر متکلم همین است. (متضاد بااین سخن را وقتی می‌شنویم که یک مسیحی بهشت را برای ابوسلیمان و اصحاب او وصف می‌کند [*امتاع*، ج ۳، ص ۱۹۲]، بهشتی بدون خوردن و نوشیدن و یا تمتّع و متکلمی با شنیدن این سخن با تعجب می‌گوید: «او جز اندوه و غصّه و اضطراب چیزی وصف نمی‌کند».)

یاقوت، از قول توحیدی، حکایتی شنیدنی در خصوص توحیدی و نصیبی نقل می‌کند. این دو دانشور به تنگی معیشت مبتلا می‌شوند و در صدد طلب طعام بر خوان ولینعمتی سخاوتمند برمی‌آیند، اما اطرافیان این شخص نزدیک به پانزده بار آنها را با

خفّت و خواری می‌رانند. وقتی که سرانجام آنها را می‌پذیرند، آنها خود را در جایی پر ازدحام می‌یابند و هیچ‌کس به‌سراغشان نمی‌آید تا خواسته‌هایشان‌را برآورده‌سازدوبااینکه پی‌درپی بیست بار دیگر نیز به آنجا مراجعه می‌کنند مساعیشان بی‌نتیجه می‌ماند واین دو ملتمس خود را با ابیاتی تسکین می‌دهند که گویای وضع دشوار و اندوهبار آنهاست.[۲۰۴]

شخصی به نام ابوسعید حضرمی نیز که یکی از باهوش‌ترین متکلمان بغداد وصف می‌شود به قولی مدافع تعلیم تکافوی ادلّه بوده است (*امتاع*، ج ۳، ص ۱۹۲).[۲۰۵] توحیدی دعوی حضرمی را مبنی بر اینکه اگر خدا عادل و عالم و رحیم بود همهٔ انسانها را به بهشت می‌برد ذکر می‌کند. حضرمی مدّعی بود که همهٔ انسانها با وجود تفاوتهایشان می‌کوشند که مشمول عنایت خداوند شوند و در پیروی از فرمان او تنها به این دلیل ناموفق می‌مانند که فریب می‌خورند و باطل را در لباس حق می‌بینند. او این مطلب را با ذکر حکایتی شرح می‌دهد. در *الهوامل و الشوامل*، اثر مشترک توحیدی و مسکویه، نیز همین شخص را می‌بینیم، آنجا که نام وی حصیری ذکر می‌شود.[۲۰۶] اشخاصی که در این متن از معاشران او ذکر می‌شوند نمایانگر رویکرد فکری اویند. آنها عبارت‌اند از: ابن راوندی و ابوعیسی ورّاق (زنادقه‌ای که به آیین معتزله و تشیّع گراییده بودند،یا به عنوان منازلی در راه رسیدن به زندقهٔ محض یا به عنوان تقیّه). او از قرار معلوم همان ابوسعید حصیری است که در کنار ابن راوندی و ابن ابی العوجا و صالح بن عبدالقدّوس و ارسطو از مؤلفان کتابهایی ذکر می‌شود که صاحب بن عبّاد در اختیار داشت و گفته بود که درخور نابودی‌است(*اخلاق‌الوزیرین*،ص۱۸۳- ۱۸۲).اینجابازاورادرهمراهی مشکوکی‌بازندیقان بدنام‌می‌بینیم. متنی که‌به نام او نقل شده است از تأکید معتزله بر عدل الهی فراتر می‌رود و مناقشهٔ زنادقه را مبنی بر اینکه خدای ادیان توحیدی ظالم و بیرحم است نشان می‌دهد.

توحیدی پس از ذکر نظر حضرمی دربارهٔ عدل الهی، ظاهراً با استناد به سجستانی و از قول ابوعیسی‌ورّاق که یکی از متکلمان باهوش گفته می‌شود، دو مناقشهٔ ضدّ دینی را ثبت می‌کند: هرکس چیزی را فرمان می‌دهد که می‌داند مکلّف اجرانمی‌کند احمق است؛ خدا می‌داند که کافران مؤمن نمی‌شوند؛ پس فرمان دادن آنها به آوردن ایمان هیچ نشانی

---

۲۰۴. یاقوت، *ارشاد الاریب*، ج ۵، ص ۴۰۵ (از *کتاب المحاضرات* توحیدی).

۲۰۵. مقایسه شود با: فان اس، *Erkenntnislehre*، ص 255 . حضرمی (حصیری) را فان اس همان ابوسعید حُصری می‌داند که عبدالجبّار (مغنی (قاهره ۱۹۶۱)، ج ۵، ص ۱۸) از او به عنوان شخصی صاحبنظر در مانویت نام می‌برد.

۲۰۶. *الهوامل و الشوامل*، شمارهٔ ۸۸، ص ۲۱۲.

از حکمت ندارد. ابوعیسی همچنین مدّعی بود که هرکس کسی را مجازات می‌کند، بی‌آنکه او را یا کسی دیگر را اصلاح کند و بی‌آنکه خشم خود را فرو نشاند، با مجازات کردن بی‌اقتضای خود مرتکب ظلم می‌شود و چون خداوند ساکنان جهنم یا کسی دیگر را اصلاح نمی‌کند و با مجازات آنها خشم خود را نیز فرو نمی‌نشاند، مجازات کردن او ذرّه‌ای نشان از حکمت ندارد. آن گاه افزوده می‌شود، این است مقصود کتاب *الغریب المشرقی* که به ابوعیسی منسوب است.[۲۰۷]

مناظره‌های متکلمان در مجالس خصوصی گاهی به بر زبان آوردن کلمات رکیک و دست‌انداختن یکدیگر منجر می‌شد. سجستانی جدلی معاصر میان طرفداران متکلمان امامی قرن دوم / هشتم، هشام بن‌حکم، از یک طرف و جوالیقی را از طرف دیگر بازگو می‌کند (*امتاع*، ج ۳، ص ۱۸۹). هنگامی که طرفدار هشام پروردگار خود را بدون دست و اندام و عضو و زبان وصف کرد، طرفدار جوالیقی از او پرسید که اگر چنین پسری می‌داشت شاد بود. او با دستپاچگی جواب داد، خیر. اما هنگامی که طرفدار جوالیقی پروردگار خود را جمیل و موقّر و با موی مجعّد وصف کرد، مرید هشام از او پرسید که اگر چنین کنیزکی برای همخوابگی داشت شاد می‌شد. او با دستپاچگی جواب داد، آری. و بدین ترتیب به پروردگارش اشتیاق نشان داد.[۲۰۸]

ابوحیان با چندتن از مدافعان نظریهٔ تکافوی ادلّه مراودهٔ شخصی داشت. او یک بار از

---

۲۰۷. دربارهٔ *الغریب المشرقی*، از ابوعیسی ورّاق، در مقام سخنگوی تعالیم بدعت‌آمیز، رجوع شود به: س. م. استرن ـ و. م. وات، «ابوعیسی ورّاق»، [*دانشنامهٔ ایران و اسلام*، دفتر ۸، ص ۸۴ـ ۱۰۸۳/] *دایرةالمعارف اسلام*، تحریر دوم، ج ۱، ص 130، انجا که متن مورد بحث ما ذکر می‌شود. مقایسه شود با: *البصائر و الذخائر*، ج ۱، ص ۳۴ـ ۵۳۲، آنجا که توحیدی پرسشی از غیلان شامی (دمشقی) خطاب به خلیفه عمر ثانی بن عبدالعزیز را نقل می‌کند که متضمن بی‌عدالتی خداست، چرا که نخست چیزی را فرمان می‌دهد و سپس مردم را از انجام دادن آن باز می‌دارد و آن گاه آنها را مجازات می‌کند؛ رجوع شود به:
J. van Ess, *Anfänge muslimischer Theologie* (Beirut 1977), p. 181.

۲۰۸. با اینکه هشام بن حکم به این نظر معتقد بود که خدا جسمی متناهی است و بقیهٔ صفات جسمانی را نیز دارد، با تعالیم جوالیقی و دیگران مبنی بر تشبیه مخالفت می‌کرد؛ رجوع شود به:
W. Madelung, " Hishām b. Ḥakam," *EI*, III, 497; W. M. Watt, *Formative Period*, p. 288 ;
اشعری، *مقالات الاسلامیین*، تصحیح هلموت ریتر، ج ۲ (ویسبادن ۱۹۶۳)، ص ۲۰۷. برای نظر جوالیقی، مبنی بر اینکه خدا به صورتی انسانی دارای حواس، دست و پا و الخ است، رجوع شود به: اشعری، ص ۲۰۹. برای نظرهای هشام بن حکم و جوالیقی در خصوص مسألهٔ تشبیه، همچنین رجوع شود به: Daiber ، *السّلمی* ، ص39-138 ،511 . برای مثالهای دیگر از چنین بحثهایی، برخی کاملاً قبیح، رجوع شود به: *بصائر*، ج ۱، ص ۱۲۴، ۴۲ـ ۱۴۱؛ ج ۲، ص ۱۹۷؛ ج ۳، ص ۳۶، *امتاع*، ج ۳، ص ۱۹۶.

متکلمی شیعی به نام عبدالعزیز بن اسحاق بن بقّال (متوفّی ۳۶۳/ ۹۷۴) پرسید که چرا این نظر را پذیرفته است (*امتاع*، ج ۳، ص ۱۹۲- ۱۹۰).[۲۰۹] ابن بقّال پاسخ داد که ادلّه متقابلاً متناقض‌اند و از این رو مدافعان آنها برای پذیرفتنی‌کردن آنها این ادلّه را آراسته و گمراه‌کننده عرضه می‌کنند. و این همان کاری است که جاعلان با پول رایج می‌کنند. و لذا مغالطه در میان ادلّه فراوان است. چون و چرای بیشتر توحیدی ابن بقّال را ناگزیر به این اعتراف می‌کند که در حالی که وجود حق و باطل به طور کلّی ممکن است، اما به طور مشخص نمی‌توان گفت که چه چیزی حق یا باطل است. در نتیجه، ادلّه باهم متکافی‌اند و رجحان آنها بر یکدیگر مبتنی بر زبردستی مطرح کنندگان آنها در استدلال است. همین فرد که توحیدی او را «یکی از مردان زیرک» می‌نامد، منبع موثق اوست در گزارشی که او از بحثی دربارهٔ امامت میان یک شیعه و یک سنّی به دست داده است (*امتاع*، ج ۳، ص ۱۹۵). این بحث بیهودگی این گونه گفتگوها را به خوبی نشان می‌دهد. ابن‌هیثم نقل می‌کند که عثمان بن‌خالد مناظره‌ای در باب امامت را به وی پیشنهاد کرد، و در ابتدا از خود فروتنی نشان داد («با من مناظره نکن، مرا اندرز کن»). وقتی که عثمان به او اطمینان داد که مناظره می‌کند، ابن‌هیثم مبنای مشترکی را مطرح‌کرد که مناظره می‌توانست بر آن مبتنی شود. گفتگو وقتی بی‌ثمر شد که عثمان از پذیرفتن پیشنهاد ابن‌هیثم، مبنی بر اینکه هر کس نظر طرف دیگر را در خصوص شخصیت مورد علاقه‌اش می‌پذیرد و فقط مسألهٔ تقدّم و برتری آنها به مناظره گذارده می‌شود، امتناع کرد. بدین ترتیب آنها با موافقت نداشتن موافقت کردند و عثمان تشخیص‌داد که فقط اندرز ممکن است.

شکاکیّت ابن بقّال در خصوص دست یافتن عقل به حقیقت با اعتقاد شیعهٔ امامی به امام معصوم در مقام منبع هر علمی سازگار است. امام معصوم منزّه از خطاست. همه باید حقیقت را از او طلب کنند یا به خطا بیفتند. شیعیان و متکلمان در خصوص احادیث و اخبار نیز از خود شکّ نشان دادند. توحیدی (با استناد به ابن رباط کوفی، رئیس شیعهٔ بغداد) ارزیابی علی‌بن ابی‌طالب [ع] را از ناقلان احادیث نبوی بازگو می‌کند (*امتاع*، ج ۳، ص ۱۹۷). از چهار نوع ناقل برشمرده شده تنها یک ناقل برحق و دقیق گفته می‌شود. ابن رباط تفسیر می‌کند که مراد از این ناقل خودِ علی [ع] است.

---

۲۰۹. دربارهٔ شکاکیت در میان شیعیان این دوره، از جمله عبدالعزیز بن اسحاق بن جعفر بن بقّال، رجوع شود به: van Ess، ص 224، فان اس و ع. محیی‌الدین (*ابوحیان التوحیدی* (قاهره ۱۹۴۹)، ص ۱۵۳) ترجیح می‌دهند که پرسش خطاب به ابن بقّال را به سجستانی نسبت دهند تا توحیدی. ابن بقّال، مانند بصری، فقیه و محدّث و شیعه‌ای زیدی بود؛ سزگین، *GAS*، ج ۱، ص 568.

در دورهٔ مورد بحث ما در کلام معتزلی و در مذهب شیعه [غالی] گرایشهایی وجود دارد که در پی به وجود آوردن نحوه‌ای شکاکیت ویرانگر در خصوص اصول اعتقادی مانند نبوّت و عدل الهی است. توحیدی ما را معتقد کرده است که معمای مکتب ابوعبدالله بصری همین شکاکیت است. نظرهایی که او به مدافعان کلام شکاک و تشیع شکاک نسبت می‌دهد دقیقاً شبیه به ایرادهایی است که ملحدان سابق مانند ابوعیسی وراق و ابن راوندی و ابوبکر رازی از ایمان دینی گرفته بودند. این ایرادها را می‌توان تا مذهب وثنی و مذهب گنوسی و به طور مشخص مانویت و انتقادهای تند علیه ادیان توحیدی وحیانی پی‌گرفت. اتهام هرزگی در این دوره از تاریخ اسلام اغلب با ادعاهای زندیقانه همراه و کمی مشکوک است. از طرف دیگر، شک و بدگمانی متکلمان شکاک، در واقع، می‌تواند مولود هرزگی و بی‌بندوباری در رفتار باشد، دست‌کم در برخی موارد.

یوزف فان اس بر این اعتقاد است که تعلیم تکافوی ادلّه با نظریهٔ شکاکان قدیم، یعنی isostheneia tōn logōn، مطابق است. او نشانه‌های این مضمون را در محیط قرن سوم/نهم حاکم بر شهر بزرگ بغداد، یعنی کثرت اعتقادی، می‌بیند و، محض نمونه، می‌گوید که در بغداد مجالسی وجود دارد، مانند مجلس مانویان کذاب و شیّاد که اغلب زیر پوشش تشیع غالی پناه گرفته‌اند. و اما در خصوص دورهٔ آل بویه، فان اس به معاینه در می‌یابد که شک، زیر مُهر تکافوی ادلّه، همان چیزی است که او آن را «زندگی آگاهی» (Lebensgefühl) می‌نامد. اما این ادعای کلّی زود تصحیح شد، زیرا معلوم شد که همهٔ اطلاعات ما دربارهٔ حال و هوای شکاکیت در این دوره برگرفته از ابوسلیمان سجستانی و یا برگرفته از شاگردش ابوحیان توحیدی است که از او نقل قول می‌کند. به قول فان اس، در این مورد می‌توان چنین فرض کرد که آنچه اینجا منعکس شده است چندان هم «زندگی آگاهی» این عصر نیست، بلکه «زندگی آگاهی» سجستانی یا «زندگی آگاهی» مجلس فلسفی اوست.[۲۱۰] به هر تقدیر، دشوار می‌توان باور کرد که (اگر چنین چیزی منظور باشد) آنها این نظرها را به معاصرانشان نسبت داده باشند.

توحیدی شاید در صفات منفی متکلمان معاصرش اغراق کرده باشد (و صفات مثبت را از قلم انداخته باشد)، اما می‌توان فرض کرد که برای ادعاهایش حتماً دلیلی داشته

---

۲۱۰. van Ess، ص 25-223. همچنین رجوع شود به:

M. Perlmann, " Ibn Ḥazm on the Equivalence of Proofs , " *JQR* , 40 (1949-50): 279-90

ابن حزم (متوفّی ۴۵۶/ ۱۰۶۴) که در اسپانیای مسلمان/ اندلس می‌زیست، از جمله از دو طبیب یهودی و اسماعیل بن یونس و اسماعیل بن قرّاد یاد می‌کند که به این تعالیم معتقد بودند.

است. درست در همین زمان است که ناظری مشفق مانند ابن مرتضی نیز به مشاجرات داغ میان متکلمان اشاره می‌کند، مشاجراتی که در آنها متهم ساختن یکدیگر به بدعت و تعصّب و تفرقه‌اندازی شایع بود.[۲۱۱] تعلیم تکافوی ادله به طور علنی اعلام نشده بود. لذا اطلاع توحیدی بیشتر مبتنی بر آگاهی شخصی بود تا متون. توصیفی که سجستانی و توحیدی (که از او و دیگران نقل قول می‌کند) به دست می‌دهند آن است که علم کلام که به عنوان دفاع جدلی و عقلی از اسلام پدید آمده بود، در دورهٔ مورد بحث ما در میان مدافعان برجسته‌اش تا حدّ دعوای لفظی کسالتبار و سفسطه و طرفداری از استادان و مکاتب و سرخوردگی اعتقادی و قدم گذاشتن به راه شکّ و بدعت و فساد اخلاقی انحطاط یافت. فان اس بر این اعتقاد است که روح شکاکیت را تا اندازه‌ای می‌توان با این امر توضیح داد که شیعیان خصوصیت سیاسی و به‌شدت نافذ «زندگی روحی» (Geistesleben) این دوره را بنیان گذاشتند.

جهان وطنی فرهنگی و کثرت گرایی این عصر حال و هوایی ایجاد کرد که شکاکیت به طور طبیعی در آن شکوفا شد و از قضا شکاکیت در میان همان مجالس فلسفیی خانه کرد که در آنها متکلمان به دلیل سست کردن ایمان نیندیشیده و نسنجیدهٔ مردمان عامی سرزنش شده بودند. فلاسفه قایل به نسبیّت ادیان شدند: چون برای اعتبار دینی خاص دلیل و برهانی وجود نداشت، شخص می‌بایست از یکی از ادیان پیروی می‌کرد و لذا مطلوبتر این بود که او به دینی که نیاکانش به آن معتقد بودند و با آن او را بار آورده بودند وفادار می‌ماند. ابن رشد در دورهٔ بعد وضع فلاسفه را با بلاغت وصف کرد:

[فمن ضرورة فضیلته الا یستهین بما نشأ علیه و ان یتأول لذلک أحسن تأویل و أن یعلم ان المقصود بذلک التعلیم هو مایعلم لا مایخص و انه ان صرح بشک فی‌المبادی لشرعیة التی نشأعلیها او بتأویل انه مناقض للانبیاء صلوات الله علیهم و صاد عن سبیلهم فانه احق الناس بان ینطلق علیه اسم الکفر و یوجب له فی نشأ علیها عقوبة الکفر. و یجب علیه مع ذلک ان یختار افضلها فی زمانه و ان کانت کلها عنده حقاً و ان یعتقد ان الافضل ینسخ بماهو افضل منه و لذلک أسلَم الحکماء الذین کانوا یعلمون الناس بالاسکندریة لما وصلتهم شریعة الاسلام و تنصرالحکماء الذین ببلاد الروم لما وصلتهم شریعة عیسی علیه سلام.][۲۱۲]

---

۲۱۱. ابن مرتضی، *طبقات*، ص ۹۶ ـ ۹۵، ۱۰۰، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰.

۲۱۲. *تهافُت التهافُت*، تصحیح موریس بویژ (بیروت ۱۹۳۰)، ص ۵۸۳ ؛ ترجمهٔ‌انگلیسی:

←

پس ضرورت دارد که شخص فرهیخته تعالیمی را که با آنها بار آمده است کوچک نشمرد و آنها را به بهترین وجه تأویل کند... وانگهی او ملزم است که بهترین دین دورهٔ خود را برگزیند، حتی اگر برای او همه به یک اندازه حقانیت داشته باشند؛ و بایست معتقد باشد که بهترین دین نیز با دین بهتری نسخ خواهد شد و لذا حکیمی که در اسکندریه مردم را تعلیم می‌دهد، زمانی که اسلام بدانجا می‌رسد مسلمان می‌شود و حکیمی که در روم زندگی می‌کند، زمانی که مسیحیت در آنجا متداول شود به دین مسیح درمی‌آید.

تفاوت میان متکلّم شکاک و فیلسوف شکاک آن بود که فیلسوف برای رسیدن به حقیقت درمطالب فلسفی به عقل اعتماد می‌کرد و حال آنکه متکلّم شکاک حتی این را نیز منکر بود. فیلسوفان متکلمان را متّهم می‌کردند که پیِ ایمان را سست می‌کنند، چون نخست می‌کوشیدند که به اصول دینی با تکیه به مبانی عقلی مشروعیت بخشند ـ عملی مذموم از دید فلاسفه ـ و آن‌گاه لاجرم دستخوش تردید در اعتقاد شدند؛ در یک کلام، پرسشها و شکهایی برانگیختند که نتوانستند پاسخ دهند. فلاسفه دین را ذخیره‌ای مقدّس می‌دانستند: ایمان را نبایست مورد پرسش قرار داد یا توجیه کرد، چون ممکن است که قدرت مؤثر آن در اذهان مردم از دست برود.

→

S. van den Bergh , *Averroes' Tahafut al- Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*(London 1954), I, 360.

مقایسه شود با سخن فیلسوف در ابتدای اثر جوداه هـا ـ لوی، *الرّد و الدلیل فی‌الدین الذلیل (الکتاب الخزری*، تصحیح د. ه. بنث (قدس ۱۹۷۷)، ج ۱، فصل ۱، ص ۵ـ۳. فیلسوف،که دیدگاه فلسفه را باز می‌نمایاند (و به گفتهٔ س. پینس، محتملاً به طور اخص دیدگاه ابن باجّه را) به شاه می‌گوید که اختیار دینش صرفاً تحکّمی است. در خصوص به رسمیت شناختن کثرت شرایع در نزد فلاسفه، رجوع شود به:

F. Rahman, *Prophecy in Islam* ; *Philosophy and Orthodoxy* (London 1958), pp. 41 and 77, note 40 ; and Mahdi, *Ibn Khaldūn's Philosophy of History*, p. 76, note 1.

[*فلسفهٔ تاریخ ابن خلدون*، ترجمهٔ فارسی، ص ۱۴۵]. غلبهٔ روح شکاکیت در میان فلاسفهٔ دورهٔ مورد بحث ما را سجستانی با نقل حکایتی در خصوص «متحیّر»ی در سجستان شرح می‌دهد. به گفتهٔ سجستانی، این شخص ادعا می‌کرده که همهٔ ادیان در دفاع از خودشان مساوی‌اند و لذا هر شخصی از دینی طرفداری می‌کند که با آن به دنیا آمده است. واین دیدگاهی است که ابوسلیمان با آن موافق است؛ *امتاع*، ج ۳، ص ۹۵ـ۱۹۳؛ van Ess، ص 226 ؛ Mottahedeh، ص 31-30 . مقایسه شود با: ابن مقفّع، *کلیله و دمنه* [انشای ابوالمعالی نصرالله منشی، تصحیح مجتبی مینوی، چ ۷، تهران ۱۳۶۲، ص ۸ـ ۴۷/] (بیروت ۱۹۵۷)، ص ۱۰ـ۶.

۵. ابوعبدالله بن‌سعدان وزیر و مجلس او

ابوعبدالله حسین بن احمد بن سعدان در دوران حکومت عضدالدوله «عارض الجیش» بود و پس از آن در ۳۷۳/ ۹۸۳ وزارت پسرش صمصام الدوله را یافت. اما زمان وزارت او کوتاه و بی‌اقبال بود و در ۳۷۴/ ۹۸۴ خاتمه یافت.[۲۱۳] ابن سعدان از جملهٔ وزیران بزرگ این عصر نبود ولیکن مصاحب مشتاق و فرزانهٔ دانشوران بود و درگاه او با حضور آنها لطافتی یافته بود. او حتی قبل از اینکه به وزارت برسد نیز به طور علنی مجالس عالمانه ترتیب می‌داد. صحنهٔ مباحثاتی که توحیدی در *الامتاع و المؤانسة* خود وصف کرده دربار او بود. و حتی اگر بسیاری از این شب‌نشینی‌ها ساختهٔ تخیّل خلاّق ابوحیّان باشد، یا گزارش لفظ به لفظ آنچه واقعاً روی داده است، عنوان *خوشی و خوشگذرانی* (= *الامتاع و المؤانسة*) و مفاد این نشستها حاکی از فضای فرهنگی و کانون بودن درگاه این وزیر است.

ابوشجاع روذراوری این وزیر را مردی سخاوتمند و نیز دور از دست وصف می‌کند؛ غالب متقاضیان دیدار او تنها لحظه‌ای می‌توانستند او را ببینند که از قصرش به سوی زورقش می‌شتافت. او در دادن مقرریها و صله‌ها و حقوق تقاعد و کمک‌خرج دستی گشاده داشت و پس از کسر حقوق کارگزاران حکومتی از درآمد مالیاتی بخشی را هم بدین امور اختصاص می‌داد. اما رفتار زننده‌اش، که در طول وزارتش آمیخته با تکبّر و تفرعن بود، او را به طور کلی مورد نفرت عموم قرار داد. عامهٔ مردم زورقش را سنگسار کردند و سربازان دیلمی بر او شوریدند و حریم قصرش را نقض کردند. شورش آنها فقط وقتی مهار شد که امیر صمصام‌الدوله دست بالا زد و غائله را فرو نشاند.[۲۱۴]

---

۲۱۳. دربارهٔ ابوعبدالله بن سعدان، «عارض الجیش»، در دوران عضدالدوله، و پس از آن وزیر صمصام‌الدوله (۳۷۳/ ۹۸۳ تا ۳۷۴/ ۹۸۴)، رجوع شود به: Busse، ص 65-64، 239، 510-509. روذراوری، *ذیل*، ص ۸۵، وقایع سال ۳۷۳/ ۹۸۳، به وصف او پرداخته است. به توضیح بازورث، «عارض الجیش» «دیوان الجیش» را اداره می‌کرد و مسؤول استخدام افراد جدید و نام‌نویسی و بازدید از فوجها بود؛ او مسؤول تجهیز و آمادگی و پرداخت دستمزد انها نیز بود. بدین‌ترتیب، او به طبقهٔ کاتبان تعلق داشته است. در دوران حکومت عضدالدوله و بهاءالدوله دو «عارض» وجود داشت، یکی برای فوجهای دیلمی و دیگری برای فوجهای عرب و کرد و ترک. ابن سعدان قبل از اینکه وزیر صمصام‌الدوله شود (پس ازمرگ عضدالدوله) «عارض» عضدالدوله بود. در وصف برنامهٔ روزانهٔ عضدالدوله (*ذیل*، ص ۴۰، رجوع شود به: فروتر، ص ۳۷۸) گفته‌اند که او پس از مذاکره با وزیرش بی‌درنگ با دو «عارض» ملاقات می‌کرد (Bosworth، ص 162).

۲۱۴. روذراوری، *ذیل*، ص ۸۵، وقایع سال ۳۷۳/ ۹۸۳.

توحیدی ابن سعدان را مردی بسیار پارسا وصف می‌کند؛ او درسها و سرمشق زاهدان (نُسّاک) را به گفتارهای فیلسوفان ترجیح می‌داد (*امتاع*، ج ۲، ص ۸۰ـ ۷۹) توحیدی یک بار سخنی را که از زاهدی به نام ابن‌جلاّء در ۳۵۳/ ۹۶۴ در وصف وضع دشوار صوفی «غریب» در مکّه شنیده بود برای او بازگو کرد. تقدیر این غریب، گریختن از جایی به جایی و طلب امن و آسایش، اشک از دیدگان وزیر جاری کرد. ابوحیان می‌افزاید که ابن‌سعدان پارسا بود و روزهای دوشنبه و سه‌شنبه وماه رجب را روزه می‌گرفت. توحیدی در جایی (*امتاع*، ج ۲، ص ۹۲ به بعد) به منتخب حدیث ابن‌سعدان اشاره می‌کند (*اللُّمعه من کلام الرسول*). وزارت ابن سعدان از تهدید خارجی و اختلاف داخلی و دسیسه صدمه دید. و وزیر، که به لحاظ فکری هوشمند بود، به لحاظ سیاسی بی‌استعداد و از ایفای نقش در بازی قدرت ناتوان بود. او در مصاف با قبایلی بود که باز سر برداشته بودند (این قبایل با عضدالدوله صلح کرده بودند). به طور نمونه، باذ بن دوشنگ معروف به کُرد، که در زمان حکومت عضدالدوله به کوههای جزیره (شمال بین‌النهرین) رانده شده بود، تاخت و تازهای خود را از سر گرفته بود و هنگامی که سپاهیان دیلمی (زیر فرمان ابوالقاسم سعد بن محمد حاجب) برای دفع او روانه شدند، او آنها را مفتضحانه شکست داد.[۲۱۵] باذ آنگاه به موصل تاخت و پایگاه قدرتش را در آنجا مستحکم ساخت و کارش بالا گرفت و دیگر غارتگری بَدَوی نبود، بلکه رهبر مخالفان یاغی («خوارج») بود. او حتی در فکر مبارزه با فرمانروایان بغداد بود، لذا صمصام‌الدوله و ابن‌سعدان به این خطر واقف شدند که شاید این یاغیان تهدیدی دائمیَ برای صدمه زدن به همهٔ امور مهمّ دیگر شوند. هیچ کس قادر به تسلّط بر این وضع و سرکوب یاغیان نبود، مگر سردار زیار بن شهراکویه.[۲۱۶] او را به همراه شکرالخادم، غلام سابق عضدالدوله، و سپاهیان ترک (غلمان) با تجهیزاتی بسیار کامل به موصل گسیل کردند. سردار سعد بن محمد نیز که از تکریت می آمد به آنها پیوست. باذ شکست خورد و اسیران بسیاری به دست آمد. باذ آنگاه راه دیار بکر را در پیش گرفت. در این زمان،

---

۲۱۵. رجوع شود به این روایت در روذراوری، *ذیل*، ص ۸۷ ـ ۸۵، وقایع سال ۳۷۳/ ۹۸۳ ؛ ابن‌اثیر، ج ۹، ص ۲۸ـ ۲۷، ذیل وقایع آن سال. در بارهٔ پیشوای کُرد باذ، رجوع شود به:
Busse, pp. 63. 72f, 235; Kabir, *The Buwayhid Dynasty of Baghdad*, pp. 71, 76, 82, 83.
ابوالقاسم سعد بن محمد در دوران حکومت عضدالدوله حاجب و سردار لشکر بوده است، رجوع شود به:
Bürgel, *Hofkorrespondenz*, pp. 98, 108, 109, 111, 137, note 1.

۲۱۶. ابوحرب زیار بن شهراکویه در دوران حکومت عضدالدوله از لشکریان بود؛ Bürgel ، ص 155.

ابن‌سعدان به سعدالدوله بن حمدان (از آل حمدان) پیامی فرستاد وامارت دیاربکر را در صورتی که او بتواند در مقابل باذ ایستادگی کند به وی وعده داد. اما او از انجام دادن چنین کاری ناتوان بود. و بدین ترتیب، باذ بر میّافارقین استیلا یافت. در پی خصومتهای بیشتر باذ، سپاهی را به جنگ او فرستادند تا او را وادار به صلح کنند (۳۷۴/ ۹۸۴)، در ازای تسلیم همهٔ دیار بکر و نیمهٔ غربی طور عبدین. و بدین ترتیب بود که قلمرو آل بویه تقلیل یافت.

بغداد هم آرام نبود. در ۳۷۳/ ۹۸۳، فوجهای ترک شورش کردند و به دنبال گروهی از همقطارانشان که پیش از آنها به فارس (جایی که شرف‌الدوله [برادر صمصام الدوله] حکومت داشت) رفته بودند راهی شیراز شدند.[۲۱۷] زیار بن شهراکویه آنها را تعقیب کرد و موفق شد که غالب آنها و همچنین ابومنصور بن ابی‌الحسن ناظر برادرزن ابوالقاسم عبدالعزیز بن یوسف را که در این گریز دست داشت باز گرداند. ابن‌یوسف طبعاً می‌ترسید که ابن‌سعدان (رقیبش) در نزد صمصام‌الدوله او را همدست آنان قلمداد کند. لذا خود قدم پیش گذاشت و حال خویش با امیر بگفت و قسم یاد کرد که همسرش (خواهر ابومنصور) را طلاق دهد. او همچنین قسم خورد که در گریز ابومنصور دستی نداشته است. صمصام‌الدوله راضی شد و او را آسوده گذاشت. روز بعد، در دربار، ابن یوسف را ابن سعدان به بی‌وفایی متّهم کرد، اما صمصام‌الدوله به طرفداری از بی‌گناهی ابن یوسف برخاست و ابن سعدان با اکراه این موضوع را کنار گذاشت. به هر تقدیر، آتش دشمنی میان او و ابن یوسف همچنان زبانه می‌کشید و از آن هنگام به بعد رقیب وی مصمّم به نابودی او شده بود.[۲۱۸]

رکن سیاست داخلی ابن سعدان عبارت بود از کوشش در تعدیل کردن رقابت در میان

---

۲۱۷. روذراوری، ص ۹۷- ۹۶، ذیل وقایع آن سال.

۲۱۸. دربارهٔ ابوالقاسم عبدالعزیز بن یوسف (متوفّی ۳۸۸/ ۹۹۸)، رجوع شود به:

Bürgel,Indices, p. 173; Busse, Register, p. 573.

او در دوران حکومت عضدالدوله «کاتب الانشاء» بود وبعدها وزیر صمصام‌الدوله شد (با ابن برمویه، رجوع شود به: فروتر)، در ۳۷۵/ ۹۸۵، و باز در ۳۸۱/ ۹۹۱ در اثنای امارت بهاءالدوله. مکاتبات او در نسخهٔ خطی برلین، پیترمان 406 II (آلوارت 8825) محفوظ است؛ رجوع شود به:

Cl. Cahen, " Une correspondance būyide inédite, " *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida* (Rome 1956), I, 83- 97;

و کتاب بورگل، *Hofkorrespondenz*، که تا اندازهٔ بسیاری مبتنی بر این اسناد است. رجوع شود به: ثعالبی، یتیمة، ج ۲، ص ۲۶- ۳۱۳.

جانشینان عضدالدوله. هنگامی که مؤیدالدوله (برادر عضدالدوله که در ری و اصفهان و همدان و جرجان فرمانروایی داشت) درگذشت (۳۷۴/ ۹۸۴) وزیر او، ابن عبّاد، از برادر دیگر، فخرالدوله، که از ترس عضدالدوله در خراسان پناه گرفته بود دعوت کرد که بر جای او نشیند. آن گاه ابن‌سعدان در صدد آشتی دادن ولی‌نعمتش صمصام‌الدوله با فخرالدوله برآمد. مکاتبه با ابن‌عبّاد دربارهٔ این مقصود نهایتاً منجر به این شد که ابوالعلاء بن سهلویه برای تحکیم تفویض حکومت به فخرالدوله به بغداد بیاید. ابن سعدان قاصد را گرامی داشت و پذیرایی کرد و در اثنای اقامت او مکاتبهٔ پُرثمری میان صاحب و ابن سعدان انجام شد که توافقهایی را که زمانی در میان سه برادر مؤسس (عمادالدوله، رکن‌الدوله، معزّالدوله) وجود داشت تجدید کرد. اما در تفویض قدرت به نحو توضیح‌ناپذیری تأخیر رفت و این امر فخرالدوله و وزیرش را که نامه‌هایی مبنی بر مجرم بودن ابن‌سعدان می‌نوشت خوش نیامد. در واقع، در آن موقع باذِکُرد خاطر ابن‌سعدان را پریشان کرده بود و او هنگامی که از تهدید وی دل‌آسوده شد به امور مهمّ دیگر پرداخت. خلیفه الطائع فرموده بود تا سلطنت را به فخرالدوله اعطا کنند. این کار را او با اعطای لقب فلک‌الامة و فرستادن هفت دست خلعت و یک عمامهٔ سیاه و شمشیر و طوق و پرچم و حیوانات و ارابه‌های جنگی انجام داد. در آوردن خبرهای خوش به نزد فخرالدوله، ابوعبدالله محمد بن موسی خازن نیز به ابوالعلاء بن سهلویه پیوست.[۲۱۹]

هنگامی که کاتبِ مادر صمصام‌الدوله درگذشت، ابن‌سعدان این مقام را برای پدر خود در نظر گرفت. این کار اشتباهی مهلک بود و درست همان فرصتی بود که ابن‌یوسف در انتظار آن بود. ابن‌یوسف به صمصام‌الدوله چنین القا کرد که ابن‌سعدان اکنون امور حکومت‌وخزانهٔ‌او را دردست‌دارد واندیشهٔ‌اشتغال پدر تنهاپوششی‌است برای رسیدن به قدرت‌بیشتر. ابن‌یوسف‌برای‌تصدّی‌این‌مقام‌ابوالحسن‌بن‌برمویه را پیشنهادکرد و برتوانانی قبلی‌او درخدمت به عضدالدوله و مناسب بودن بسیار او برای خدمت درکارهای مربوط به زنان (او خصی بود) تأکید کرد. و در نتیجه، ابن‌برمویه این مقام را به دست آورد.[۲۲۰]

آن گاه ابن یوسف با بی‌شرمی نقشهٔ برکناری صمصام‌الدوله راکشید. نخست سردار دیلمی اسفار بن کردویه را از امیر رویگردان کرد و سپس با دیگر همدستانش، از جمله کاتبِ خلیفه، نقشه‌ای طرح کرد تا امیر را که در آن موقع بیمار بود از مصدر قدرت

---

۲۱۹. روذراوری، ذیل، ص ۹۸، وقایع سال ۳۷۴/ ۹۸۴.

۲۲۰. همان، ص ۱۰۷ ـ ۱۰۲، وقایع سالهای ۷۵ ـ ۳۷۴ / ۸۵ ـ ۹۸۴.

براندازد.[۲۲۱] اسفار از پشتیبانی فرماندهان سپاه و رسته‌های تحت امر آنها برای خلع صمصام‌الدوله و بر سرکارآوردن امیر ابونصر، پسر پانزده سالهٔ عضدالدوله، و دادن مقام نیابتِ شرف‌الدوله به او مطمئن شد. وقتی که صمصام‌الدوله از توطئه‌ای که در میان اسفار و سپاه نطفه بسته بود آگاه شد، ابن یوسف را که هنوز ننگ قبلی را پیش چشم داشت همراه با دیگران با نامه‌ای به سوی اسفار روانه کرد. اسفار نمایندگان را توقیف کرد و بعد ابن یوسف را که توقیف او حیله‌ای بود برای وانمود ساختن بی‌گناهی او آزاد کرد. اسفار و ابن یوسف توافق کرده بودند که وظایف رهبری را با یکدیگر تقسیم کنند. سپاه جمع‌آوری شد و امیر ابونصر به عنوان جانشین صمصام‌الدوله معرّفی و شعار رهبری شرف‌الدوله سر داده شد. و بدین ترتیب شورش گامی فراتر رفت. اما صمصام‌الدوله با جدا شدن سردار فولاذ بن مناذر از صف دسیسه‌چینان نجات یافت.[۲۲۲] او در نهایت شگفتی موفق شد که اسفار و سپاهیان او را شکست دهد. صمصام‌الدوله با آن جوان خام، ابونصر فریب خورده، که اکنون زندانی بود با ملایمت رفتار کرد. اما خانه‌های دیلمیان و ترکهای شورشی و پیروان آنها را غارت کردند.

ابن‌سعدان، در شب قبل از شکست اسفار، اعدام شد. ابن‌یوسف ضربهٔ آخر خود را زده بود. وقتی که ابن‌یوسف را اسفار به همراه دیگر همکاران توطئه‌گرش دستگیر کرد، ابن‌یوسف به طور ضمنی به صمصام‌الدوله فهماند که این نقشه کار کسی جز ابن سعدان نمی‌توانسته باشد. امیر با بدگمانی‌های که داشت واقعاً ترسید، ضمن اینکه شخصی به نام احمد بن حفص نیز به آنها دامن می‌زد. فرمانروای دیلمی دستور داد که ابن سعدان را به همراه معاونش بهرام بن اردشیر اعدام کنند. ابومنصور نیز اعدام شد (به قولی ابن یوسف را زحمت داده بود). ابوبکر بن شاهویه، مصاحب ابن‌سعدان، از بخت مساعد جان سالم به در برد.

---

۲۲۱. دربارهٔ اسفار بن کُردَویه، رجوع شود به:

Bürgel, p. 13 ; Busse, pp. 65, 240, 330.

بورگل نام پدری او را به پیروی از مارگولیوث (ترجمهٔ انگلیسی *تجارب الامم*، جزو هفتم، فهرست راهنما، ص 21) کَردویه ضبط می‌کند، اما چنین می‌نماید که این نام به درستی کُردَویه (کرد کوچک) است (بوسه نیز همین طور ضبط کرده است). اسفار از معاشران عضدالدوله و یکی از ده اسپهبدی بود که در تاجگذاری عضدالدوله در قصر خلیفه با او همراه بود: بوسه، ص 65 ، یادداشت 1 ، از هلال صابی (*کتاب الوزراء*، تصحیح ع. ا. فرّاج (قاهره ۱۹۵۸)، ص ۸۲) نقل قول می‌کند.

۲۲۲. دربارهٔ فولاذ بن مناذر، رجوع شود به: Busse ، ص 230 (که متن مورد بحث ما و ابن‌اثیر (*کامل*، ج ۹ ص ۱۵) را نقل می‌کند).

هریبرت بوسه در این وقایع تفرقه را بر سر سیاست می‌بیند تا تقلاّی شخصی صِرف برای رسیدن به قدرت؛ از نظر او، نبرد میان دو جناحی بود که بر سر مسألهٔ استمرار سیاستهای عضدالدوله با یکدیگر اختلاف داشتند. از مخالفان استمرار سیاستهای عضدالدوله، خلیفه و سپاهیان زیر فرمانش بودند که صمصام‌الدوله را شایسته‌ترین فرمانروای دیلمی در پیروی از خط میانه‌روی می‌شمردند. در نتیجه، در این گروه تنها معدودی از پیروان وفادار عضدالدوله وجود داشتند که از آن جمله بودند: زیار بن شهراکویهٔ دیلمی و ابن سعدان. به گفتهٔ بوسه، ابن‌سعدان طرفدار به رسمیت شناختن فخرالدوله بود و این از جهاتی منجر به این ظنّ شد که او با سیاست عضدالدوله مخالف بود. جناح دیگر عبارت بودند از پیروان برجستهٔ عضدالدوله که آرزومند ادامه دادن به سیاستهای وی پس از مرگش بودند و از جملهٔ اینان بودند: رئیس دیوان رسائل عبدالعزیز ابن‌یوسف و اسفاربن کردویه دیلمی که هر دو از جملهٔ ده اسپهبد حاضر در تاجگذاری عضدالدوله بودند. ابن‌یوسف در مقام رئیس دیوان رسائل با تبلیغات مذهبی از سیاستهای امیر حمایت می‌کرد و در کنار اسفار از توطئه‌گران اصلی علیه صمصام‌الدوله بود.طبق این تأویل، نقشه به این دلیل یکسر شکست خورد که اسفار دست خود را رو کرد و گذاشت که ابن یوسف توقیف شود.[۲۲۳]

نظر بدیل یا مکمّلی که در تحلیل این وقایع می‌توان عرضه کرد بدین گونه است که نیروی محرّک این جنگ قدرت و گردبادی که در اطراف ابن‌سعدان چرخ می‌زد به رقابت برای کسب برتری میان دو پسر بزرگ عضدالدوله، یعنی شرف الدوله که در شیراز جای او را گرفته بود وصمصام‌الدوله که در عراق جانشین او شده بود، مربوط نبود. ابن‌یوسف می‌خواست از وزارت مستقل و نیرومند خود مطمئن شود و با خلع صمصام‌الدوله و نشاندن ابونصر نوجوان بر جای او،که آلت دست صرف شرف‌الدوله می‌شد، تمام اموری را که در عراق می‌گذرد زیر نظر بگیرد.

ابن‌سعدان در این فضای آکنده از توطئه و دسیسه در طلب همراهان و مشاوران قابل اعتماد وملازمان وفادار و تسکین بحث عالمانه با دانشوران و دانشمندان بود. ملتزمان هواخواه او اشخاصی «ایراد پذیر» بودند: یک مجوسی، یک قرمطی، مسیحیان، شاعر شیعی ابن‌حجّاج و از همین قماش اشخاص. ابن‌سعدان از این حیث از انتقاد آسیب‌پذیر بود و سجستانی و توحیدی نیز در برخی مجالس هفتگی چنین ایرادهایی را مطرح کرده

223. Busse, pp. 64-65.

بودند. این مجالس طبعاً سوءِظن وزیر را بر می‌انگیختند. او خبر یافته بود که ابوسلیمان در روزهای جمعه با رسولان سجستان دیداری دارد که با اطعام و تفریح همراه است و معمولاً ابوحیان نیز با ابوسلیمان همراه است. او دربارهٔ این اجتماع و حاضران آنها از توحیدی پرسش می‌کند (*امتاع*، ج ۱، ص ۴۹-۴۲).

ابوحیّان گروهی را که در آخرین انجمن هفتهٔ قبل حاضر بودند چنین بر می‌شمارد: ابن‌جبلهٔ کاتب، ابن برمویه، ابومنصور بن ناظر (و برادرش)، ابوسلیمان سجستانی، بندار مغنّی، غزال راقص و عَلَم، که «وراءالستارة» گفته می‌شود.[۲۲۴] وزیر از منبع خبرش به اصرار می‌خواهد که او را در جریان شایعات مربوط به آنها قرار دهد، اما ابوحیان از به عهده گرفتن نقش «بهتانزن تفرقه‌انداز» امتناع می‌کند. وقتی که وزیر اصرار می‌کند و به او اطمینان می‌دهد که پیامبر [ص] و خلفای وی نیز از این نوع استفسارها می‌کرده‌اند، ابوحیّان نرم می‌شود. او بحثی دربارهٔ امور وزیر را گزارش می‌کند که در آن ابن برمویه و ابن جبله نقش طرفهای مخالف را دارند.

ابن برمویه راجع به برخی امور مجلس وزیر اظهار تأسف می‌کند. وزیر با حذف این امور از مجلس خود ممتازتر می‌شود و حکومتش را تقویت می‌کند و دوران وزارتش طولانیتر می‌شود و برای معاشرانش جلب احترام و تحسین می‌کند و دشمنانش را غصّه‌دار می‌سازد. ابن‌برمویه بر مهربانی وزیر با ابن‌شاهویه و اشتیاق او به مصاحبت بهرام و طرفداری او از ابن‌مکیخا و تکیه بر ابن‌طاهر و وابستگی به ابن‌عبدان خرده می‌گیرد.[۲۲۵] همه می‌دانند که شخص اخیر تنها دشمنان او را تشویق می‌کند و او را گمراه می‌سازد. ابن برمویه آن‌گاه مفاسد اینان را بر می‌شمارد:

ابن‌شاهویه حیله‌گری استاد و شیّادی کذّاب است. عضدالدوله («فقید») تنها به منظوری او را به‌کار گماشت که با این «مخرّبین قرمطی» ارتباط داشت. ابن‌شاهویه تنها بر اساس منافع و رسیدن به خواسته‌های خویش کار می‌کند. او بی‌کفایت، بی‌دین، شریر،

---

۲۲۴. درنسخهٔ خطی، نام پدری ابن ناظر، مناظر ضبط شده است اما ظاهراً اصلاح مصحّحان صحیح است. چون او دایی فرزندان عبدالعزیز بن‌یوسف بود، می‌توان گفت که، دست‌کم با این بحث، یک دسته تقریباً با این دشمن وزیر همدست بوده‌اند. به گفتهٔ مصحّحان، قرائت بُندار مغنّی مبتنی بر اصلاح است (< یکدان الموفکّی)، اما این نام در نسخهٔ خطی طوپقاپو به درستی ضبط شده است. روذراوری، *ذیل*، ص ۶۷، ۱۵۰، از شخصی به نام ابونصر بندار نام می‌برد. عَلَم وراءالستارة ظاهراً کنیزکی بوده است. توحیدی در جایی دیگر بحث دیگری را در میان اعضای گروه جمعه گزارش می‌کند که در آن بحث ابن برمویه و ابن جبله و رسولی سجستانی / سیستانی به نام علی بن محمد شرکت دارند (*امتاع*، ج ۳، ص ۱۹۸).

۲۲۵. در متن ابن عُمان آمده است، رجوع شود به: فروتر، ص ۲۸۷ .

بدسگال، تندخو، عیبجو، کینه‌ورز و انباشته از شوق تبهکاری است. بهرام مجوسی است. او ازخود راضی و غیرقابل اعتماد است؛ مقصود او به رخ کشیدن مقامش است و ذرّه‌ای به فکر نتایج کارش نیست. ابن‌مکیخا یک مسیحی حقیر و گول و لقبش «قفاء» است. او غرق در لذّات است، کوزه‌ای شراب را در یک یا دو جرعه سر می‌کشد و آن‌گاه مانند هیزم خشکی خاموش و بی‌روح (لالسان و لا انسان) به سویی می‌افتد. ابن طاهر وانمود می‌کند که بدون کفایت و مشورت او وزارت سرابی خواهد بود، اما با وجود طبع و رفتار شریرانهٔ او این مملکت نابود است.

ابن برمویه از درک این نکته عاجز است که وزیر چگونه می‌تواند از مصاحبت با این جانوران درنده، سگان زوزه‌کش، عقربهای سمّی و افعیهای گزنده خشنود باشد. او با عجز و لابه التماس می‌کند که: «خدایا از این مرد رحیم و سخاوتمند و شریف حفاظت بفرما، زیرا نفسی شریف و وجدانی پاک و خُلقی نرم و بادیانت دارد که امروزه روز صفاتی نادر است». آن‌گاه ابن برمویه بیتی از زُهیر را نقل می‌کند:[۲۲۶]

[و من لا یَذُد عن حوضه بسلاحه یهدّمْ و من لایظلم الناسَ یُظلِم]
آن که از آبشخورش با سلاح دفاع نمی‌کند/ نابود می‌شود و آن که ستم نمی‌کند مظلوم واقع می‌شود.

ابن برمویه در خاتمهٔ سخن خود توجّه می‌دهد که مردم در گذشته، در دوران حکومت عضدالدوله («الملک السعید»)، لجام بسته و دهان بسته بودند و او آنها را هدایت و بی‌سلاح کرد و غرور و گستاخی‌شان را در هم شکست.

در اینجا، ابن‌جَبَلهٔ کاتب به دفاع از ابن‌سعدان بر می‌خیزد. او ادعا می‌کند که وزیر این مردان را مدتهاست که می‌شناسد و پیوسته مراقب آنهاست و هرکس دیگری هم که در مقام او باشد محتاج چنین گروهی برای مشورت و کسب خبر است.

ابن‌برمویه پاسخ می‌دهد: اگر وزیر *واقعاً* آنها را می‌شناسد، پس چرا دست آنها را باز می‌گذارد تا ارزش واقعی خود را فراموش کنند؟ آیا وزیر نشنیده است که ابن یوسف چه دعوی می‌کند؟ او دعوی می‌کند که وزیر از این رو از ابن‌شاهویه طرفداری می‌کند که اگر ناگهان گرفتار شد به سوی قرمطیان بگریزد؛ که او با ابن‌بهرام معاشرت می‌کند تا او را در ایجاد فساد یاری دهد؛ ابن‌طاهر را ترفیع می‌دهد تا از طریق او دزدی کند؛ ابن‌مکیخا را

---

226. W. Ahlwardt, *The Divans of the Six Ancient Arabic Poets* (Osnabrück 1972 ; reprint of 1870 edition), p. 96, line 53.

آدمی یافته که می‌تواند مایهٔ خنده و تفریح او باشد؛ ابن‌حجّاج را به خاطر «سُخف» نگه داشته است؛ و علاقه‌اش به ابن‌هارون از جهت مسخرگی و حماقت اوست.

آن گاه ابن‌جبله نظر خود را متوجه گروه دیگری از معاشران وزیر می‌کند که حاکی از تشخیص و قضاوت درست اوست: مهندس ابوالوفا، فیلسوف ابن‌زُرعه، کاتب ابن‌عبید، مسکویه، اهوازی و عسجدی.

لحن این بحث این گمان را که شرکت‌کنندگان در دیدار جمعه دسته‌ای توطئه‌گر بودند از خاطر می‌زداید. خطابهٔ ابن برمویه خرده‌گیرانه ولی مشفقانه است. او خوبی وزیر را می‌خواهد؛ او فقط مشتاق حکومت قانون و نظمی است که در ایّام فرمانروایی عضدالدوله حاکم بود. و ابوحیان نیز ظاهراً خود مشتاق بود که این خرده‌گیری را به گوش وزیر برساند.

و اما ندیمان ایرادپذیر وزیر چه کسانی بودند؟ ابوسعد بهرام بن اردشیر، مجوسی، و از کاتبانی بود که در خدمت عضدالدوله بودند. او در ۳۶۶/ ۹۷۶ به همراه ابواحمد موسوی در مذاکراتی که پس از شکست بختیار با وی در اهواز صورت گرفت قاصد عضدالدوله بود. سوگلی بختیار، یک وشّاق ترک، به اسارت درآمده بود و چون بختیار غصّه‌دار سوگلی خود شد و اندوهش عمیق گشت، عضدالدوله دو قاصد خود را با نامه‌هایی و آن پسربچه به سوی او فرستاد تا در عوض دو کنیزک زیبارو او را مبادله کنند.[۲۲۷] بهرام بن اردشیر بعدها نیز در ۳۷۱/ ۹۸۱ میان ابواسحاق صابی و عضدالدوله که در آن هنگام در واسط بود و صابیِ مغضوب رفتار بی‌خطری از وی طلب می‌کرد میانجیگری کرد.[۲۲۸] در ۹۸۳/۳۷۳، صمصام‌الدوله سپاهیانی را زیر فرمان بهرام به نصیبین گسیل کرد تا با باذِکُرد بجنگند، اما او شکست خورد و برخی از همراهان او زندانی شدند.[۲۲۹] ابوبکر بن‌شاهویهٔ قرمطی نیز در خدمت عضدالدوله بود.[۲۳۰] ابوبکر بن

---

۲۲۷. مسکویه، *تجارب الامم*، ج ۲، ص ۳۷۳، ۳۷۵، وقایع سال ۳۶۶/ ۹۷۶. به گفتهٔ همدانی (*تکملة*، ص ۳۵ ـ ۲۳۴) بهرام در ۳۶۶/ ۹۷۶ همچنان در بند ابن بقیّه گرفتار بود. او شعری را که ابن حجّاج در مدح او گفته است نیز نقل می‌کند (در ص ۲۳۵).

۲۲۸. بورگل (ص 116) از یاقوت (*ارشاد الاریب*، ج ۲، ص ۳۷، ۱۸۰) نقل قول می‌کند. همچنین رجوع شود به: روذراوری، *ذیل*، ص ۲۲، وقایع سال ۳۷۱/ ۹۸۱.

۲۲۹. ابن اثیر، ج ۹، ص ۲۵، ذیل وقایع آن سال. بهرام در لشکرکشی عضدالدوله بر ضدّ ابوتغلب حمدانی نیز شرکت کرد، *تجارب الامم*، ج ۲، ص ۳۸۶، وقایع سال ۳۶۷/ ۹۷۷.

۲۳۰. پیشوای قرمطی ابوبکر محمد بن علی بن شاهویه را نبایست با ابوبکر محمد بن علی بن شاهویه ←

علی بن شاهویه معروف به «صاحب القرامطه» در ۳۶۶/ ۹۷۶ (به گفتهٔ ابن‌تغری بردی) به کوفه آمد و در آنجا برای عضدالدوله تبلیغ کرد و مانع از قرائت خطبه به نام بختیار شد.[۲۳۱] ابن شاهویه در ۳۷۴/ ۹۸۴ در دوران حکومت صمصام الدوله در عُمّان فعال شد و سعی کرد که حاکم آنجا ابوجعفر استاذ هرمز بن حسن را (که در واقع پسرش ابوالحسن در بغداد گروگان بود) به گردآمدن در طرف صمصام الدوله (علیه شرف الدوله) ترغیب کند. او موفق به قبولاندن ذکر نام صمصام‌الدوله در خطبهٔ نماز جمعه و اطمینان یافتن از بیعت پیشوایان و رعایا شد. صمصام‌الدوله این مطلب را رسماً به مناطق زیر نفوذش اعلام کرد و برای استاذ هرمز خلعت فرستاد و پسرش را ترفیع مقام داد. اما شرف‌الدوله با فرستادن سپاهی به فرماندهی ابونصر خواشاده واکنش نشان داد. هرمز شکست خورد و در فارس زندانی شد و شرف‌الدوله حاکمی وفادار را بر جای او نشاند.[۲۳۲] ابوعلی بن مکیخا، ندیم مسیحی، متصدّی «دیوان الخزائن» عضدالدوله و بعدها صمصام‌الدوله بود.[۲۳۳] ابوعبدالله بن طاهر، معاون ابونصر صابور، نیز یکی از مردان برجسته در میان اطرافیان صمصام‌الدوله بود.[۲۳۴]

ابوعبدالله حسین بن حجّاج شاعر حدود ۳۳۰/ ۹۴۱ در بغداد زاده شد. او شیعه بود و وقتی که در جمادی‌الثانی ۳۹۱/ مه ۱۰۰۱ درگذشت او را در پایین پای مقبرهٔ امام موسی کاظم [ع] دفن کردند و نقیب علویان شریف رضی برای او مرثیه‌ای سرود.[۲۳۵]

ابن‌حجّاج دو حرفه را دنبال می‌کرد. او با سرسپردگی به سنّت خانوادگی و با برخورداری از حمایت ابواسحاق صابی در مقام کاتب و مدیر کارش را آغاز کرد. ابتدا به

→

فقیه اشتباه کرد (فروتر، فصل سوم، یادداشت ۱۵). این شخص احتمالاً همان فقیهی نیست که روذراوری (*ذیل*، ص ۲۰ـ۱۹، وقایع سال ۳۷۱/ ۹۸۱) ونیز ابوعلی محاسن تنوخی از او نام می‌برند؛ همچنین رجوع شود به: تنوخی (*نشوار المحاضرة*، ج ۱، ص ۲۶ و بعد، آنجا که همین حادثه به یاد آورده می‌شود) و *امتاع*، ج ۳، ص ۱۴۸.

۲۳۱. بورگل (ص 53) از ابن‌تغری بردی (*النجوم الزاهرة*، ج ۴، ص ۱۲۵) نقل قول می‌کند. همچنین رجوع شود به: همدانی، *تکملة*، ص ۲۳۳، ذیل وقایع آن سال.

۲۳۲. روذراوری، *ذیل*، ص ۱۰۰.

۲۳۳. روذراوری، ص ۷۲. رجوع شود به: *امتاع*، ج ۱، ص ۴۳، یادداشتهای ۵ و ۶. ابن ابی اصیبعه (*عیون الانباء*، ج ۱، ص ۲۲۹) از ابوعلی بن مکیخا نصرانی کاتب نام می‌برد.

۲۳۴. روذراوری، ص ۱۹۹، ۲۵۲.

۲۳۵. د. س. مارگولیوث ـ شارل پلاّ، «ابن حجّاج»، [*دانشنامهٔ ایران و اسلام*، دفتر ۳، ص ۹۳ـ ۴۹۲/] *دایرة المعارف اسلام*، تحریر دوم، ج ۳، ص 780؛ سزگین، *GAS*، ج ۲، ص 94ـ 592.

جمع ملازمان مهلّبی وزیر پیوست. اما دیری نگذشت که بر او معلوم شد حرفهٔ حقیقی وی شاعری است. با این همه او در مشاغل عمومی باقی ماند و در هنگام وزارت ابن بقیّه با انتصاب عزّالدوله محتسب بغداد شد. ابوالفتح بن‌عمید و بویژه ابن عبّاد که مقداری از اشعار او را به خاطر سپرده بود (*اخلاق الوزیرین*، ص ۱۴۷) او را گرامی می‌داشتند. او از سخاوت کسانی که با مدایحش مغرور می‌شدند بهره می‌برد و ثروت می‌اندوخت و از محلّ انتشار آثارش و از بابت مستغلات و عوارض مالیاتی درآمد هنگفتی داشت.

تزویر ابن حجّاج، حتی برای دورهٔ مورد بحث ما نیز که شخصیتهای چند چهره فراوان دارد اعجاب‌آور است . او علاوه بر داشتن مقام محافظ اخلاقیات عمومی و مهارت در سرودن شعرهای تصنّعی بی‌الهام به نوعی شعر شهوتناک و زننده و وقیح مشهور به «سُخف» و به نوعی هجا و مسخرگی مشهور به «مُجُون» می‌پرداخت که به واسطهٔ توصیف عامیگری و زندگی حقیرانه و آلوده به جُرم و گناه جذّاب بود. اشتغال شدید به «سُخف» و «مُجُون» به شخصیتهای ادبی قرن سوم/نهم والبة بن حُباب و ابونواس (شاگرد او) باز می‌گردد و با رونق شهرنشینی و پیچیدگی بیش از حدّ [روابط اجتماعی] در اثنای آن دوره ارتباط دارد. این وضع در اثنای اوج عصر رنسانس اسلامی در نیمهٔ دوم قرن چهارم / دهم به بالاترین حدّ خود رسید.[۲۳۶] بی‌شک هرزه‌نویسی محرّکی اقتصادی نیز داشت. مدّاح با چاپلوسی غذای خود را تأمین می‌کند و هرزه‌نویس با «سُخف» آن را به دست می‌آورد؛ و ابن حجّاج در هر دو موفق بود.

گروه فرهیخته‌تر معاشران وزیر که با کسانی که پیش از این ابن‌جبله از آنها نام برد اختلاف دارند عبارت‌اند از روشنفکران و اعضای طبقهٔ کاتبان:

ریاضیدان ابوالوفای بوزجانی دوست نزدیک ابوحیّان توحیدی بود و همو بود که ابوحیان را با ابن‌سعدان آشنا کرد و برای همو بود که توحیدی (ظاهراً) *الامتاع و المؤانسة* را نوشت. بوزجانی («یکی از بزرگترین ریاضیدانان مسلمان») در اول رمضان ۳۲۸/ دهم ژوئن ۹۴۰ در بوزجان [= تربت جام کنونی] متولّد شد.[۲۳۷] او ریاضیات را نخست نزد عموهایش ابوعمرو مغازلی و ابوعبدالله محمد بن عنبسة آموخت و ابوعمرو خود از شاگردان ابویحیی مروزی و ابوالعلاء بن کرنیب بود. بوزجانی در ۳۴۸/ ۹۵۹ به عراق

---

236. Bosworth , *The Mediaeval Islamic Underworld*, p. 30.

۲۳۷. ه. سوتر، «ابوالوفای بوزجانی»، [*دانشنامهٔ ایران واسلام*، دفتر ۷، ص ۹۷- ۹۹۶/] *دایرة المعارف اسلام*، تحریر دوم، ج ۱، ص 159؛ بروکلمان، *GAL*، ج ۱، ص 252؛ *GALS*، ج ۱، ص 400؛ سزگین، *GAS*، ج ۵، ص 25-321.

مهاجرت کرد. او در رجب ۳۸۸/ جولای ۹۹۸ در بغداد درگذشت (به گفتهٔ ابن‌اثیر در ۳۸۷/ ۹۹۷). او با اتّکابه تبحّرش در ریاضیات در دستگاه دولت منزلتی رفیع یافت و در جایی که به خدمت مردان با استعدادی همچون او در مدیریت امور مالی نیاز بود به کار مشغول شد. او برای کاتبان و مدیران کتابی مرجع نوشت. او در تاریخ ریاضیات به سبب تألیف اثری در مثلثات و همچنین کتابش دربارهٔ نظامهای هندسی که تا اندازه‌ای مبتنی بر آثار اسلاف هندیش بود و نیز به واسطهٔ نوشتن شرح بر کتاب اقلیدس مشهور است. او به تقلید از *المجسط* بطلمیوس یک *کتاب المجسطی* نوشت. مورّخان جدید علم این بحث محققانه را که بوزجانی کاشف صورتهای مختلف ماه بوده است (چنانکه ل. ا. سدیلو مدّعی شده است) یا نه حلّ کرده‌اند. آنها این کشف را از تیکو براهه می‌دانند و توصیف ابوالوفا از نظام بطلمیوسی را غیراصیل می‌شمارند.[۲۳۸]

معاشر دیگر وزیر، ابن‌عبید، مسیحی و از طبقهٔ کاتبان بود (که در آن مسیحیان خوش درخشیده بودند). او یک بار نزد عروضی، معاشر ابوسلیمان، از کمی رؤیاهای خویش شکوه کرد (*مقابسات*، مقابسهٔ ۳۲، ص ۵۴ـ ۱۵۳). توحیدی نامه‌های زیبایی را که میان ابن‌عبید و شخصی به نام ابن جمل، کاتب نصرالدولهٔ شاشنیکیر [= چاشنیگیر]، دربارهٔ مضمون دوستی ردّ و بدل شده حفظ کرده است (*صداقة*، ص ۸۰ـ ۷۷). پسر ابن عبید در مراقبت و محافظت ابن‌جمل بود. او در نامه‌اش به دوستی و ایمان مسیحی و حرفه و زادگاه و تربیت مشترکشان متوسّل می‌شود. توحیدی دوبار انتقاد ابن‌عبید از سبک نگارش ابن‌عبّاد را ذکر می‌کند (*امتاع*، ج ۱، ص ۶۱؛ *اخلاق*، ص ۱۳۳ به بعد). در آخرین عباراتی که در آن تعریف ابن‌عبید از بلاغت ذکر می‌شود، او با چنان قوّتی سبک قرآن را می‌ستاید که توحیدی می‌پرسد پس چرا حقانیّت آن را قبول نمی‌کند.

ابن‌عُبید و ابوحیّان یک بار در خصوص فنّ کتابت چنان بازی پرسروصدایی راه انداختند که صدای آن در تالارهای کاخ وزارت پیچید و وزیر به گوش خود شنید (*امتاع*،

---

238. L. A. Sédillot, " Découverte de la variation par Aboul Wefā, " *JA*, 16(1835): 420-38.

همچنین رجوع شود به:

J. L. E. Dreyer, *Tycho Brahe* ; *a Picture of Scientific Life and Work in the Sixteenth Century* (New York 1963), p. 339, note 2 ; O. Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity,* 2nd ed. (New York 1962), p. 207.

در خصوص کتاب راهنمایش (*کتاب المنازل*) برای کاتبان و دیوانیان، رجوع شود به:

Cl. Cahen ," Quelques problĕmes économiques et fiscaux de l'Iraq Buyide, " in *Les peuples musulmans*, pp. 367-403.

ج ۱، ص ۱۰۳- ۹۶). ابن عبید استدلال می‌کرد که دانش و اطلاع کاتب ازعلم حساب مفیدتر و ارجمندتر و برای خدمت دولتی ضروریتر از مهارت او در سبک انشاست، که به‌گمان ابن‌عبید می‌توان از آن چشم پوشید. (از همان نخستین روزهای حکومت امویان، دانش ریاضی و امورمالی در موفقیت مسیحیان برای احراز مناصب دولتی و دیوانی نقش داشت.) او ادعا می‌کرد که بلاغت به دروغگویی و فریب و تصنّع و تکلّف می‌انجامد. توحیدی با صدای بلند این ادّعاها را ردّ می‌کرد و مدلّل می‌ساخت که این دو جنبهٔ فنّ دبیری، یعنی علم حساب و علم انشا، به هم گره خورده‌اند. وظایف دیوانها نشان می‌دهد که کاتبان علاوه بر ریاضیات به فنّ ترسّل نیز محتاج‌اند. توحیدی در جریان بحث دیوانهای دولتی را یک‌یک بر می‌شمارد: «الجیش» (سپاه)، «بیت‌المال» (خزانه)، «التوقیع» (ثبت)، «الدّار» (قصر)، «الخاتم» (مُهر)، «الفض» (سند)، «النقد و العیار و دور الضرب» (ضرابخانه)، «المظالم» (شکایات)، «الشرطة و الاحداث» (انتظامات) و نیز فروع آنها از قبیل «باب‌العین و المعامرات» (سازمان آگاهی و اطلاعات)، «باب النوادر و التواریخ» (حکایات و تواریخ)، «ادارة الکتب» (مکاتبات) و «مجالس الدیوان»، نوعی وزارتخانهٔ مرکزی (دیوان المجالس؟).کاتبی که در ریاضیات متبحّر می‌شود باید امور مالی را نیز بداند؛ و گردآوری پول فقط محتاج کفایت در ترسّل نیست، بلکه آگاهی از مالیاتها و وضع املاک و چگونگی جزیه و از این قبیل نیز لازم است. توحیدی چیزهایی راکه کاتبان باکفایت باید بدانند نیز بر می‌شمرد، که از آن جمله است: فقه، قرآن، حدیث، امثال رایج و ابیات نادر.[۲۳۹]

دربارهٔ عسجدی اندکی می‌دانیم. ابوحیان در کتابش در باب دوستی، *الصداقة و الصدیق*، سه بار از او نقل قول کرده است. عسجدی اغلب از انحطاط زمانه می‌نالید (*صداقة*، ص ۱۲): «دوستی بر افتاده و اجابت حاجت نیازمندان اندک دیده می‌شود. صداقت نامی بی‌مسمّی است و رعایا به اسراف و تبذیر گراییده و شرافت (یا: سخاوت) نابود شده است. و خدا مرده را زنده می‌کند.» عسجدی در جایی دیگر (*صداقة*، ص ۳۲۷)، در تفسیری دربارهٔ بیتی از متنبّی، اندیشه‌هایی مشابه با آنچه اکنون گفتیم ابراز می‌کند و حکایتی را در خصوص سخاوت ابواسحاق کسائی می‌آورد. او به مقروضی در

---

۲۳۹. برای توصیفی مفصّل از این دیوانها که نویسنده‌ای معاصر با آن دوره نوشته باشد، رجوع شود به: قدامة بن جعفر، *الخراج والصناعة الکتابة*، تصحیح م. ح. زُبیدی (بغداد ۱۲۲۹/ ۱۹۸۱)، ص ۱۲۹- ۲۱. و رجوع شود به: متز، *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری (رنسانس اسلامی)*، ص 74-84/68-76 [/ ترجمهٔ فارسی، ص ۱۰۷- ۹۵].

پرداخت وامی به مبلغ ۴۰۰ درهم کمک کرد و سپس اندوهگین شد و گریستن آغاز کرد که چرا این کار را بدون استفسار از حال و روز این مرد انجام داده و بدین وسیله او را خوار کرده است (*صداقة*، ص ۳۷۹).

ابن سعدان گاهی از اعضای مجلس خود انتقاد می‌کرد. یک بار از همپیاله‌ای گله آغاز کرد و ضمن قرائت ابیاتی دربارهٔ دوستی پُرشائبه به ناگاه بر ضدّ اطرافیانش سخنی سخت بر زبان راند که زید بن رفاعه، یکی از معاشران نزدیک او، و از اعضای اخوان‌الصفاء و دوست توحیدی آن را شنید و سپس برای توحیدی نقل کرد (*الصداقة و الصدیق*، ص ۷۲-۶۳). ابن سعدان در خصوص این دسته از اعضای مجلسش حکم کرده بود: ابوعلی عیسی بن زُرعه فیلسوف مسیحی، ابن عبید کاتب، ابن حجّاج شاعر، ابوالوفای مهندس، ابوبکر (قومسی)، مسکویه، ابوالقاسم اهوازی، ابوسعد بهرام بن اردشیر و ابن شاهویه، که این فرد اخیر نزدیکترین شخص به او وصف می‌شود.

وزیر با مشاهدهٔ چگونگی تفاوت انسانها آغاز می‌کند و این بیت را نقل می‌کند که «انسانها خصایل متفاوتی دارند / ولی گور همهٔ آنها را گرد می‌آورد». او ابن‌زُرعه را شخصی وصف می‌کند که به فلسفه مغرور است و مال و منال خردش را کم می‌کند. در مجالس میگساری از ارسطو، افلاطون، سقراط، بقراط و دیگران لاف می‌زند و حال آنکه چنین مواقعی سخن از ایشان ناصواب است. وزیر ادّعا می‌کند که ببینید ابن‌زرعه از «سیرهٔ» حکمای قدیم چقدر دور است. او فقط به صرف ادّعا از آنها پیروی می‌کند؛ او دربارهٔ اعتقادات آنها دروغ می‌گوید و دربارهٔ نام آنها بحث می‌کند و حال آنکه در واقعیت مانند کسی است که در ساحل با شن بازی می‌کند.[۲۴۰] تضلّع ابن عبید در خطابه و ترسّل و فصاحت بلیغ، او را در چنان مغاک عمیقی فرو برده است که امیدی به خلاصی او از آنجا نیست. حرکات او نازیبا و طبعش تند است. مناظره کردنش آمیخته‌ای است از فرومایگی اهل ذمّه با گستاخی متکلمان. ابن‌حجّاج جدیّت ابوعمر قاضی در ضمن جلسات محکمه و گفتگو و شرم دوشیزگان نجیب را با شعر سُخف به هم می‌آمیزد.[۲۴۱] کسی که این اشعار را نقل می‌کند ممکن نیست که بافضیلت باشد، بنابراین مؤلف آنها چگونه تواند بود؟ وزیر می‌گوید به او که می‌نگریم می‌بینیم صورتی زشت از وقاحت در صورتی زیبا از

---

۲۴۰. دربارهٔ بازی با شن در مقام تشبیهی برای رفتار کودکانه، رجوع شود به:
F. Rosenthal, *Gambling in Islam* (Leiden 1975), pp. 14-15.

۲۴۱. قاضی ابوعمر، احتمالاً، ابوعمر محمد بن عباس بن خرّاز (متوفّی ۳۸۲/ ۹۹۲) است؛ ابن جوزی، منتظم، ج ۷، ص ۷۱- ۱۷۰؛ ابن‌کثیر، *بدایة*، ج ۱۱، ص ۱۲- ۳۱۱.

خرد جا گرفته است. او می‌افزاید، یقیناً، لذّتی که از او می‌بریم این پسند را برآورده نمی‌کند. ابوالوفا مصاحبی دلپسند است، ولی لهجه و گفتارش با وجود آنچه در اثنای اقامت طولانیش در بغداد آموخته خراسانی و اشتباه است. بغدادیی که مانند خراسانیان رفتار می‌کند پسندیده‌تر و دلرباتر از خراسانیی است که مانند بغدادیان رفتار می‌کند. مسکویه با سیرت زشت خود آنچه در تهذیب شخصیت خود به عمل می‌آورد بازپس می‌گیرد. او پیوسته تخم تفرقه می‌پراکند و جاه و راحت از دست می‌دهد. گناه او آبروریزی و فخر فروختن بر دیگران است، چرا که از آشنایی با مهلّبی و ابن عمید دم می‌زند و آن را به رُخ می‌کشد. ابوبکر (قومسی) حرز مجلس است. هر منزلی، هر چند وسیع، باید یک راه خروجی داشته باشد. او با وجود نادانی و روح سبک و سیمای کریهش برای چشم گیراتر و برای دل نزدیکتر از کسی است که دانش و روحی وزین و سیمایی زیبا دارد. ابوالقاسم اهوازی کسالت‌آور است و به همان اندازه بی‌ارزش که یک پیاز و به همان اندازه زاید که انگشتی اضافی. با این همه، ابن‌سعدان وظیفه‌ای قدیم و شفقتی تازه را در حق او تصدیق می‌کند. وزیر اشتیاق بسیار خود نسبت به ابوسعد بهرام ابن اردشیر را نشان می‌دهد و او را «سیّدی» می‌نامد. او لحظه‌ای هم موجب عذاب نیست و گفتگو با او مطبوعترین چیز است. وزیر روح او را با روح خودش خویشاوند می‌داند، همزادی که تقدیرش با تقدیر خود او پیوند خورده است. آنها پناه یکدیگرند. او می‌گوید که ابن‌شاهویه شیخی است که از تجربه‌اش نفع می‌برد.(رضایت وزیر از این دو ندیم اخیر به وضوح بیش از «روشنفکرانی» بود که نام برد).

زید بن رفاعه به وزیر گوشزد می‌کند که اگر او از طبع این ندیمان این قدر آگاه است، از آنها به سلامت خواهد گذشت و زیانی متوجّه او نخواهد شد. اما وزیر ادعا می‌کند که این گروه در عراق بی‌رقیب است و او دانش و هوش عظیم آنها را می‌ستاید. او آنها را به نحوی طرفدارانه با ندیمان مهلّبی و ابن عمید مقایسه می‌کند. اما وقتی که زید بن رفاعه نام ابن عبّاد در ری را نیز اضافه می‌کند، وزیر پاسخ می‌دهد که ملازمان ابن‌عباد صرفاً اهل جدلی بودند که به تفرقه دامن می‌زدند و به طرزی احمقانه رفتار می‌کردند و بر سر یکدیگر فریاد می‌کشیدند تا هنگامی که موهایشان سفید می‌شد و در این حال او (ابن‌عبّاد) فریاد می‌زد: «شیخنا ابوعلی» و «ابوهاشم».

وزیر یک بار از ابوحیان خواست تا سجستانی را با «اصحابنا» مقایسه کند. او ابن‌زرعه، ابن خمّار، ابن سمح، قومسی، مسکویه، نظیف (رومی)، یحیی بن عدی و عیسی بن علی را «اصحابنا» نامیده بود (*امتاع*، ج ۱، ص ۳۷-۳۱). مردانی که «اصحابنا»

خوانده شدند همه از اعضای مکتب ابن عدی بودند. (پنج تن از هشت تنی که نام برده شدند مسیحی بودند.) در جایی دیگر (*امتاع*، ج ۲، ص ۳۸)، یحیی بن‌عدی «استاذ» این «جماعة» گفته می‌شود. از آنجا که یحیی بن عدی در دورهٔ صدارت ابن سعدان (۷۴-۳۷۳/ ۸۴- ۹۸۳) دیگر زنده نبود (او در ۳۶۴/ ۹۷۴ درگذشت)، می‌توانیم فرض کنیم که ابن سعدان قبل از رسیدن به مقام وزارت با ابن عدی و معاشرانش مراوده داشت، البته تا چه حدّ روشن نیست، لیکن تعبیر «اصحابنا» حاکی از پیوند نزدیک او با مکتب ابن عدی است.

وزیر یک بار از توحیدی خواست تا او را از تعالیم «این گروه» در خصوص نفس و بقای آن آگاه کند (*امتاع*، ج ۱، ص ۳۸- ۳۷). توحیدی نخست پاسخ داد که وزیر چنین بحثی را در میان «اصحابنا» (ابوالوفا، علی بن یحیی، سامری، معرّی، قوهی، صوفی، غلام زحل، صغانی و دیگران را نام می‌برد) نخواهد یافت، زیرا چنین بحثی مورد علاقهٔ آنها نیست («اینها این زمین را شخم نمی‌زنند و بر این کتان گُل نمی‌دوزند»). او این گروه دوم را اطبّا و منجمانی وصف می‌کند که دربارهٔ نفس و عقل و آله کلمه‌ای بر زبان نمی‌آورند، تو گویی چنین چیزی را حرام یا ناشایست می‌شمرند. ابوحیان با اشاره به گروه نخست می‌گوید، آنها معتقدند که نفس جوهری سرمدی است ولی حکمشان در این باره از یقین عاری است؛ زیرا اگر از آن یقین داشتند، خود را به زحمت این جهان و عزم به لذّات آن دچار نمی‌ساختند.

طبق این گزارش، در حالی که ابن عدی و یارانش در مقام فیلسوف به مطالب مابعدالطبیعه علاقه‌مند بودند، اطبا و منجمان نسبت به مابعدالطبیعه بی‌اعتنا بودند. این دانشمندان «شبه پوزیتیویست» از جملهٔ ریاضیدانان و منجمان و اطبای طراز اول این عصر به شمار می‌رفتند: ابوالوفا همان ابوالوفای بوزجانی ریاضیدان است. او گذشته از مباحث ریاضی در هیئت نیز تبحّر داشت و با دیگر دانشمندانی که در اینجا نام برده شدند در رصد ورود خورشید به برجهای سرطان و میزان (که در ۹۸۸/۳۷۸ در رصدخانهٔ شرف‌الدوله انجام گرفت)همکاری داشت.[۲۴۲] علی بن یحیی احتمالاً همان ابوالحسن علی بن یحیی است که ابوسلیمان یک بار در خصوص اسطرلاب ابن نُباتهٔ شاعر با او مذاکره کرد.[۲۴۳] و سامری نیز همان ابوالحسن محمد بن محمد سامری است

242. Sezgin, *GAS*, V, 315, note 1.

۲۴۳. *مقابسات*، مقابسهٔ ۸۹ ، ص ۳۳۳. علی بن یحیی، متوفّی ۳۵۲/ ۹۶۳.

که در رصد نجومی شرکت داشت. «معرّی» احتمالاً به غلط به جای «مغربی» نوشته شده است. شخصی به نام ابوالحسن مغربی نیز در رصد شرکت داشت. قوهی (کوهی) همان ابوسهل ویجان بن رستم ریاضیدان و منجّم مشهور است.[۲۴۴] و صوفی همان ابوالحسن عبدالرحمان صوفی است که منجّم دربار عضدالدوله بود. غُلام زُحل، منجم، نیز یکی از اعضای مجلس سجستانی بود. صغانی همان ابوحامد احمد بن محمد، منجم و مهندس مشهور است. او نیز در رصد شرکت داشت.[۲۴۵] دیگران عبارت‌اند از: ابن عبدان[۲۴۶]؛ ابن یعقوب اهوازی، که از جملهٔ اطبّای بیمارستان عضدالدوله نام برده می‌شود[۲۴۷]؛ ابن لالا؛ علی بن ابراهیم بن بکوش، که در «بیمارستان عضدی» خدمت می‌کرد[۲۴۸]؛ و علی بن عیسی بن قوسین، طبیب یهودیی که به اسلام گروید و بر ضدّ یهودیان رساله‌ای نوشت.[۲۴۹] حرّانی شاید همان ابوالحسن ثابت بن ابراهیم بن ظهران حرانی، یا در غیر این‌صورت، برادر جوانتر او سنان باشد.[۲۵۰]

علاقهٔ وزیر به فلسفه در چارچوب پرسشهای فلسفی او (*امتاع*، ج ۳، ص ۱۰۶ به بعد) و همچنین با توجه به بحثی مورد توجه قرار گرفته است که میان او و ابوحیان در خصوص گفتهٔ مشهور افلاطون صورت گرفت، یعنی این گفته که مشکلات پایان نخواهد یافت مگر اینکه یا فلاسفه شاه شوند و یا فرمانروایان به فلسفه بپردازند (*امتاع*، ج ۲، ص۳۳-۳۲). ابن سعدان به این گفته معترض بود. به ادعای او، فلسفه تنها کمال آن کسی را ممکن می‌سازد که این جهان را رها می‌کند و خود را وقف جهان دیگر می‌سازد. اما شاه چگونه می‌تواند این جهان را رها کند، وقتی که باید بر ساکنان آن حکومت کند و برایشان رفاه بیاورد و از ایشان دفع شر کند؛ و وقتی که معاشرانی دارد که باید زندگی آنها را اداره کند و مونس و مراقب ایشان باشد؟ آنگاه وزیر می‌گوید که ما در جهان اسلام

---

۲۴۴. او در ۳۷۸/ ۹۸۸ در رصد ستارگان شخصیتی برجسته بود. دربارهٔ او رجوع شود به:
Sezgin, V, 314-21.

245. Sezgin, V, 312.

۲۴۶. توحیدی (*مقابسات*، مقابسهٔ ۱۰۳، ص ۴۳۶) از شخصی به نام ابن عبدان طبیب نام می‌برد که در مجلس ابن زُرعه حضور داشته است، رجوع شود به: پیشتر، ص ۱۸۲ و ۲۷۷.

۲۴۷. ابن‌قفطی، *تاریخ الحکماء*، ص ۴۵۶؛ ابن‌ابی اصیبعه، *عیون الانباء*، ج ۱، ص ۳۱۰.

۲۴۸. او مصاحب ابن زُرعه بود.

۲۴۹. ابن ابی اصیبعه، ج ۱، ص ۲۴۷.

۲۵۰. هر دو طبیب بودند. دربارهٔ ثابت بن ابراهیم، رجوع شود به: ابن ندیم، *فهرست*، ص ۳۰۳؛ ابن قفطی، ص ۱۱۱؛ ابن ابی اصیبعه، ج ۱، ص ۲۲۷.

افراد اندکی داریم که با زهد و پارسایی بر امور «امت» اشراف داشته باشند. مجوسان مدعی‌اند که «شریعت» از «مُلک» متمایز است؛ یعنی کسی که شریعت می‌آورد امور مُلک را به عهده نمی‌گیرد، بلکه مُلک را به کسی وا می‌گذارد که آن را بر احکام دین مبتنی می‌کند. پس چنانکه «ملکناالفاضل» (یعنی: عضدالدوله) گفت: «دین و مُلک برادرند. دین بنیاد است و مُلک حارس. هر چه بنیاد از دست دهد نابود می‌شود و هرچه حارس نداشته باشد از دست می‌رود».[۲۵۱] آنگاه ابوحیان به تفصیل از وابستگی متقابل شریعت و مُلک سخن می‌گوید. از جمله بیان می‌کند که هم شاه و هم «صاحب‌الدین» را «خدا» می‌فرستد، جمله‌ای که کنجکاوی وزیر را برمی‌انگیزد؛ او هیچگاه نشنیده بود که شاه نیز رسول باشد. ابوحیان از قرآن (بقره، ۴۸-۲۴۷) دلیل می‌آورد: [«انَّ الله قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طالوتَ مَلِكاً»] «خدا طالوت را به پادشاهی شما فرستاد».

باریک‌اندیشی‌های وزیر در خصوص گفتهٔ افلاطون مبیّن دو راهه یا معمایی است که او (و دیگر پیشوایان سیاسی فرهیخته) با آن روبه‌رو شده است. از گزارش توحیدی چنین برمی‌آید که او مردی زاهد و پارسا و به سخن زاهدان شنوا بود و هفته‌ای دوبار و در ماه رجب روزه می‌گرفت و خود منتخبی از احادیث نبوی فراهم آورده بود. او علایق فلسفی داشت و با فلاسفه همدل بود. لیکن فضایلی که ابن سعدان را مسلمانی شایسته ساخت و استعدادهایی که او را شریکی لایق در بحث و فحص‌های دانشورانه کرد، او را در حکومت یا برآمدن از پس دسایس مدد نرساند. بحران اقتصادیی که وزارتش از همه سو با آن روبه‌رو بود و توطئه‌هایی که او را در کام مرگ کشید، این مرد شایسته و محترم را مقهور ساخت.

---

۲۵۱. این گفته که «سلطنت و دین همزادند...» مأخوذ از *عهد اردشیر* مشهور است و در منابع قدیم عربی به طور وسیع نقل شده است؛ رجوع شود به: *عهد اردشیر*، تصحیح ا. عباس (بیروت ۱۳۷۸/ ۱۹۶۷)، ص ۵۳. رجوع شود به:

S. Shaked," From Iran to Islam : notes on some themes in transmission, " *JSAI*, 4 (1984): 31-67, esp. 37f.

فصل سوم

بزرگان: دانشوران، ولینعمتان، قدرتمندان

نشان بارز عصر رنسانس اسلامی تشدید آگاهی فرد بود (تمایزگذاری شدید میان خود و دیگران، آگاهی از ارزش شخصیت فرد و گویا شمردن آن و بس، و الخ). «کشف فرد» در اروپا ـ از زمان بورکهارت ـ عموماً به رنسانس ایتالیا در قرن پانزدهم نسبت داده می‌شود و تصوّر می‌کنند که رجوع به انسان‌گرایی قدیم است که مفهوم فرد را در مقام موجودی متمایز و تعیین‌کنندهٔ خویش آفریده است. این مفهوم مغایر با تبعی بودن قرون وسطایی فرد نسبت به مرجعیت کلیسا یا نسبت به مقامی ثابت در سلسله مراتب عمومی بود. بر ضدّ این نظر نیز به‌طور موجه استدلال شده است که کشف فرد جهشی ناگهانی نبود که در رنسانس صورت گرفت بلکه ظهوری تدریجی بود که در اوایل قرنهای یازدهم و دوازدهم میلادی آغاز شد.[1]

کشف فرد در اسلام قرون اولیهٔ هجری به‌طور مرسوم به انقلاب اجتماعیی نسبت داده می‌شود که پیامبر [ص] بنیان گذاشته بود و عربها را از همبستگی قبیله‌ای به تصدیق فرد و منزلت و مختار بودن و مسؤولیت شخصی او در برابر خدا فرا خوانده بود. این نظر عملی بسیار پیچیده را بیش از حدّ ساده می‌کند. محض نمونه، س. د. گواتن برآمد

---

۱. رجوع شود به: پیشتر، مقدمه، یادداشت ۱۷.

دیگری را پی گرفته است ــ از آگاهی شدید از فردیّت در میان اعراب بادیه‌نشین عصر جاهلی تا جوانه زدن همرنگی و همشکلی افراد در زیر لوای اسلام، چیزی که در برابر گرایشهای گریز از مرکز تأمین‌کنندهٔ وحدت و یکپارچگی امّت بود.[۲] متابعت و همراهی با جماعت مؤمنان و اطاعت از خدا و رسول او و اولوالامر اهمیتی والا یافت و افکار و امیال شخصی تابع مقتضیات جمع شد. امّت قالب سیاسی کمال مطلوبی بود برای نیل به زندگی انسانی و ارادهٔ حاکم بر آن در اجماع دانش‌آموختگان ابراز می‌شد. تصوّر صحّت عمل و اعتقاد براساس سنّت مقدّس قالب گرفته شد و انحراف از قاعده (الحاد) و بیان آرزوهای فردی (اهواء) و نوآوری (بدعت) کفرآمیز شمرده شدند. در واقع این الفاظ، الحاد و اهواء و بدعت، خود مترادف با کُفر شمرده می‌شوند. پس شگفت‌آور نیست که برجستگی فردگرایی در عصر رنسانس اسلامی همراه و ملازم با گرایشهای متمایز دنیاخواهانه بود.

میدان مجاهدهٔ آدمی در نظریهٔ سیاسی قدیم شهر است. ارسطو تعلیم می‌داد که انسانها بطبع برای زندگی در polis [مدینه / دولتشهر] ساخته شده‌اند. شهر برای به‌کمال رسیدن انسان، برای تحقق یافتن آنچه در او بالقوه است، ضروری است. و درحالی که شهر مستکفی به خود است، فرد انسانی چنین نیست. و آن که بر مستکفی بودن به خویش اصرار می‌ورزد، کسی که نمی‌تواند یا نیازی به سهیم شدن در مزایای معاشرت سیاسی ندارد، انسان نیست؛ او یا خداست یا جانوری وحشی (به تعبیر لاتینی: uome solitaro o e bestia o angelo).[۳] فلاسفهٔ اسلامی نیز مانند اسلاف قدیمشان تعلیم می‌دادند که سعادت قصوای انسان یا کمال او با تعاون متقابل آدمیان در شهر حاصل می‌شود. اما دوراهه‌ای که با آن رو به رو بودند ـ به نحوی حادّ در نوشتهٔ ابوالحسن عامری ـ این بود که چگونه در جوامع غیرمعنوی و فاسد زندگی کنند. عامری تعلیم می‌داد که شخص باید برای کمال افراد منزوی بکوشد. ابن باجّه بعدها این افراد تنها و منزوی را با علفهای هرزه یا گیاهان خودرو مقایسه کرد، هر فرد تنهایی به طریقی با ارواح همجنس خویش در ارتباط بود، همچون جزیره‌های آرام در دل دریای طوفانی.

عامری تمثّل غربت «روشنفکران» در جامعهٔ اسلامی دورهٔ مورد بحث ماست. امّا فقط او نبود. ابوحیان توحیدی نیز عمیقاً در غربت بود و غریبی حقیقی به‌شمار می‌رفت.

---

2. S. D. Goitein ," Individualism and Conformity in Classical Islam ," A. Banani and S. Vryonis (ed.) , *Individualism and Conformity in Classical Islam* (Wiesbaden 1977), pp. 3- 17.

۳. ارسطو، *سیاست*، کتاب اوّل، فصل ۱.

او و عامری در زیّ درویشان در صحرا و بادیه سرگردان بودند. سرمشق دینی هجرت به صورت رمزی از ترک جامعه و تعقیب کمال درآمد (درست به همان سان که جهاد برای نمایش نبرد انسان علیه خودِ فروتر وی درونی شد و حجّ برای نمایش عروج روحانی صورت درونی یافت). البته گذشته از سفر راههای دیگری نیز برای نفی جامعه وجود داشت (مثلاً، هجو). ابن حجّاج شاعر با هجو و سُخره‌گری و سُخف نارضایی خود را ابراز می‌کرد و قدر مسلّم اینکه فردگرایی مترادف با غربت نبود. وزیران برجستهٔ این عصر (به‌طور نمونه، ابن عمید و ابن عبّاد) شخصیتهایی استوار و در جریانهای سیاسی عصر خود عمیقاً درگیر بودند.

در این فصل به عنوان ابزاری در خلق میراث فرهنگی دورهٔ موردبحث ما که صفت بارز فردگرایی را تمثّل بخشید به ترسیم چهرهٔ شش شخصیت برجسته می‌پردازم که عبارت‌اند از: ابوحیان توحیدی، کاتب، و ابوعلی (بن) مسکویه، ندیم، و ابوالحسن عامری، فیلسوف، و ابوالفضل بن عمید و اسماعیل بن عبّاد، هر دو وزیر، و شاهنشاه عضدالدوله. چهار تن از اینان از طبقهٔ کاتبان بودند و دو تن از این چهار تن تا مقام وزارت بالا آمدند. پیشرفت در دستگاه دولت منوط به پیوندهای خانوادگی و نیاکان شریف نبود و مردان بااستعداد و پراشتیاق، اغلب از مقامهای نسبتاً پایین، تنها براساس لیاقت تا بالاترین مقام بالا می‌رفتند.

هنر کاتب از بسیاری جهات با ars dictaminis (dictandi) ایتالیای قرون وسطی قابل مقایسه است. ars dictaminis، معادل آن در ادبیات عربی «انشاء»، هنری خطابی و از لوازم ضروری ادارهٔ امور کشور بود که برای پیش‌نویس‌کردن اسناد رسمی و مکاتبات و گفتارهای عمومی سرمشق تهیه می‌کرد و به منشیان و کاتبانی که در نوشتن این اسناد (موسوم به formulae) به‌کار گرفته می‌شدند آموزش می‌داد (شباهتهای سبکی میان آثار dictatoreها و «کُتّاب» ـ به‌طور نمونه، استفاده از نثر مسجّع ـ بسیار شایان پژوهش است.) انسان‌گرایان دورهٔ رنسانس ایتالیا اخلاف این dictatoreها بودند (به‌طوری که پاول اسکار کریستلر نشان داده است). امّا انسان گرایان به اصول و مبادی خطابی اسلاف قرون وسطایی‌شان این مفهوم را نیز افزودند که انشای موفّق در نوشتن و گفتار با مطالعه و تقلید از قدما پُرارج‌تر می شود و لذا انسان‌گرایی قرنهای پانزدهم و شانزدهم میلادی دقیقاً با حرفهٔ دیوانیان و کاتبان گره خورده بود.[۴]

---

4. Kristeller, " The Humanist Movement," in *Renaissance Thought*, pp. 12-13 ;" Humanist ←

به همان سان که انسان‌گرایان دورهٔ رنسانس به حرفهٔ دبیری و کاتبی اشتغال داشتند، در دورهٔ موردبحث ما نیز کاتبان دیوانی با دانش دایرةالمعارف‌گونه و کنجکاوی خود درخصوص امور انسانی از جملهٔ حاملان اصلی فرهنگ انسان‌گرایانه به‌شمار می‌رفتند. این دوره عصر حاکمیت کاتبان یا «کُتّاب» بود، چنانکه چند عصر بعد دورهٔ حاکمیت «علما» بود و درنتیجه جامعهٔ اسلامی تفاوت یافت.

کار ادبی توحیدی که کاتب دیوان بود اغلب ادامهٔ کار حرفه‌ای وی بود. توحیدی درسها و بحثهایی را ثبت می‌کرد که در مجالس دانشوران و وزیران ایراد می‌شد و او از آنچه در این مجالس گفته می‌شد عباراتی را برمی‌گزید و می‌آراست. این کار دوّم (یعنی: تحبیر) اساس هنر کاتبان بود و او به‌نحوی مؤثر از این تمهید ادبی مورد علاقهٔ کاتبان (و دیگران) بهره می‌برد.

الامتاع والمؤانسة، رساله‌ای است که توحیدی برای دوستش ابوالوفای بوزجانی نوشته است؛ *الصداقة والصدیق* او نیز خطاب به همکارش زید بن رفاعه بود. نوشتن توحیدی متعهد و فردگرایانه بود. او به‌طرزی شیرین در ابراز عقایدش جانبدار بود و مواضع شخصی خودش را محکم می‌کرد. او چشمانی تیز و زبانی گزنده داشت و طرحهایی که از شخصیتهای مورد بحثش می‌کشید ویرانگر بود. او در مقام گزارشگر، پاپ پیوس دوّم را به یاد ما می‌آورد که نمایانگر عصر خود بود و عملاً از هرکس که نام می‌بُرد عریان بود.[۵] در جامعه‌ای که همه نقاب بر چهره دارند، علم به شخصیت مستلزم کنار زدن نقابها و رسوخ به زیر آنهاست (حقیقت همواره به‌ندرت بر سطح جلوه‌گر بوده است).

همکار و دوست توحیدی ابوعلی (بن) مسکویه نیز از طبقهٔ کاتبان بود. امّا او به همان معنایی که توحیدی ندیم بود، ندیم نبود. توحیدی وظایف متعددی انجام می‌داد و همپیاله نیز بود، امّا مسکویه فقط در لشکرکشی‌ها با ولینعمت خویش همراه بود و فعالیتهای مربوط به امور خارجه را انجام می‌داد. مسکویه هم فیلسوف بود و هم مورّخ.

→

Learning ," *Renaissance Thought*, II, 4 ; E. R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, trans. W. R. Trask (New York 1953), pp. 75-76, 148-49.

۵. آیریس اُریگو در مقالهٔ خود کنجکاوی و تیزچشمی و زبان تند پاپ پیوس دوّم (آئنئاس سیلویوس پیکّولومینی) را در *تفاسیرش* وصف کرده است:

J. H. Plumb (ed.), *Renaissance Profiles* (New York 1961), pp. 89-105.

فعالیت او در مقام مورّخ پیوند نزدیکی با نقش او در مقام ندیم داشت. او اغلب وقایعی را ثبت می‌کرد که تجربهٔ دست اوّلی از آنها داشت، یا اینکه از خودِ بازیگران آن وقایع شنیده بود. او ارزش تاریخ را در درسهایی می‌دانست که می‌دهد. در نظر او، تاریخ «فلسفه‌ای است که با مثال تعلیم می‌دهد».[۶] البته غالب درسهای تاریخ به آن کسانی مربوط می‌شود که حاکم و فرمانروایند. مسکویه شخصاً در روایت و گزارش خودش وارد می‌شود و با خودی آشکار سخن می‌گوید و نه با روحی بی‌کالبد. او به‌طور فعّال در زندگی سیاسی زمانهٔ خود درگیر بود. برای مسکویه، انسان‌گرایی فضیلتی مدنی به‌شمار می‌آمد. او تعلیم می‌داد (به پیروی از ارسطو) که سعادت یا کمال انسان، غایت قصوای فرد، در اجتماع کسب می‌شود. انسان مدنی بالطبع است و سعادت انسان تنها با تعاون متقابل افراد در مدینه می‌تواند حاصل شود.

درحالی که مسکویه طبعاً زهد را ردّ می‌کرد، ابوالحسن عامری، فیلسوف و صوفی آواره‌ای که در دربار ابن عمید با او ملاقات کرد چنین تعلیم می‌داد که عاشق حکمت باید از اجتماع و ارزشهای حاکم بر آن کناره گیرد. زیرا اجتماع فیلسوف را از تحصیل کمال باز می‌دارد. عامری در طلب حمایت و پشتیبانی از درباری به دربار دیگر سرگردان بود.

در عصر رنسانس اسلامی، ولینعمتان مردان قدرتمند اهل عمل بودند و رسم و آیین [ethos] اقتصادی آنها از یک سو مبتنی بر غارت و تاراج و از سویی دیگر مبتنی بر گشاده‌دستی بسیار بود. ولینعمتان دانش‌آموخته مردانی زیرک و فرهیخته بودند و شخصاً به فراگیری علوم می‌پرداختند. ابن‌عمید و ابن عبّاد مانند پدرانشان کاتب حرفه‌ای بودند و قاطعیت و استعدادشان بود که آنها را تا مقام وزیری بالا آورد (ابن عمید در ری وزیر رکن‌الدوله بود؛ ابن عبّاد در ری وزیر مؤیدالدوله و در اصفهان وزیر فخرالدوله بود).

ابن عمید («استاذالرئیس») جامع و چند سویه بود: سرباز، وزیر، فیلسوف. او شیفتهٔ علم الحیل و جرّالثقیل و مفتون ساخت سلاحهای پیچیدهٔ جنگی بود. او هنرمندی بااستعداد نیز بود و حافظهٔ حیرت‌آوری در حفظ شعر داشت و نامه‌نویس و نثرنویسی درخشان بود (او را «جاحظ ثانی» می‌نامیدند). علاقهٔ او به فلسفه از سر اتفاق نبود. او خود را «پیرو (شیعهٔ) افلاطون و سقراط و ارسطو» می‌شمرد. او جمهوری افلاطون و

---

۶. این عبارت از ویسکونت بولینگ‌بروک است؛ محض نمونه، رجوع شود به:
F. Stern (ed.), *The Varieteis of History* (New York 1973), p. 27.
توماس کارلایل، در «دربارهٔ تاریخ»، چاپ مجدّد در کتاب استرن، این گفته را (بی‌ذکر نام) به صورت «فلسفه به وسیلهٔ تجربه آموزش می‌دهد» (ص 92) نقل می‌کند.

اخلاق ارسطو را مطالعه کرد و خود نیز اثری دربارهٔ اخلاق نوشت. نقل است که او در علم مابعدالطبیعه نیز مطالعه می‌کرده است، امّا باید دانست که استعداد او تا اندازهٔ بسیاری در فلسفهٔ عملی بود. متنبّی او را از این حیث که نمودار شخصیت ارسطو و اسکندر است ستوده است. بدیهی است که این ستایش مبالغه‌گویی است، امّا حاکی از این واقعیت است که وزیر می‌خواسته جامع فضایل عملی و نظری باشد. این انباشتگی کفایت، با قلم و شمشیر، دنبالهٔ نقش آغازین او در مقام کاتب دیوان حکومتی بود. توفیق ابن عمید در مقام نخست‌وزیری رکن‌الدوله و تفنّن انسان‌گرایانهٔ او در عشق به آثار باستانی و پژوهش در احوال قدما و همچشمی با ارسطو و تقلید از جاحظ نمودار این است که چگونهٔ حرفهٔ کاتبی تخته پرشی طبیعی برای دستیازی به سیاست و مجاهدهٔ انسان‌گرایانه بود.

ابن عمید در صحنهٔ عصر مورد بحث ما از بازیگران اصلی بود. به‌طور نمونه، این نکته بسیار پرمعناست که همهٔ مردانی که در این فصل از آنها بحث می‌کنیم با او مرتبط بودند. توحیدی و مسکویه (بویژه مسکویه) به اطرافیان او خدمت می‌کردند؛ عامری از دربارش دیدار کرد و با او به بحث و فحص پرداخت؛ و ابن عبّاد و عضدالدوله نیز از نعمت‌پروردگان او بودند.

صاحب بن عبّاد («کافی الکُفاة») به فرمانروایانی ضعیفتر از آنها که مربّی و مرشدش ابن عمید در خدمتشان بود خدمت کرد و لذا او در کاربستن استعدادهای مدبّرانهٔ خویش آزادی بیشتری داشت. او از مردان فرهیخته ملازمانی مؤثر و کارآمد گرد آورد و کتابخانه‌ای عظیم فراهم کرد که فهرست کتابهای آن بالغ بر ده جلد بود. این کتابخانه شامل آثار فلسفی نیز بود، ولی علاقهٔ صاحب به فلسفه و علوم ظاهراً محدود به قرائت در خلوت بود. علایق آشکار او معطوف به علوم زبانی عرب و علوم دینی و بویژه کلام معتزلی بود. او می‌کوشید که جاذبهٔ علم کلام را برای مردم عادی آشکار کند. صاحب شیفتهٔ زبان یأجوج و مأجوج طبقات فرودست و اراذل و اوباش بود (منبع اطلاع او، ابودُلَف خزرجی بود). ابن عبّاد در زبان و بدیهه‌گویی و بازی با کلمات استعدادی غریزی داشت و با اینکه اهل دیانت شمرده می‌شد آشکارا آسانگیری اخلاقی بسیاری از خود نشان می‌داد، حتی در برابر بی‌بند و باری و افسارگسیختگی. او تمثّل جمع ضدین دیانت و دنیویت، از نشانه‌های بارز این عصر، بود. توحیدی این دو وزیر ـ ابن عمید و ابن عبّاد ـ را مردان بااستعدادی وصف می‌کند که بسیار حسود بودند. خودمحوری و حس رقابت نیروهایی بود که آنها را به سمت فردگرایی و موفقیت می‌راند.

عضدالدوله، ملقّب به «شاهنشاه»، از هر حیث، بزرگترین پادشاه آل بویه بود. او پسر رکن‌الدوله، یکی از سه برادر مؤسس حکومت این خاندان و نعمت‌پروردهٔ وزیرش ابن عمید بود که به وی «صناعت الصناعات» یا فن سیاست را آموخت. او آگاهی عمیقی از رسالت خویش داشت و مانند مربی و مرشدش به علوم فلسفی علاقه‌مند بود و مردان فرهیخته را به خود نزدیک می‌کرد. او در قصرش برای دانشمندان و دانشوران اتاقی مخفی فراهم کرده بود که در آنجا می‌توانستند در خلوت کامل و دور از انظار به مسائل مورد علاقهٔ خود بپردازند. عضدالدوله شخصیتی فرّه‌مند بود. او خود را «تعالی دهندهٔ نوع بشر و شاهنشاه و چیره بر تقدیر» می‌شمرد و آرمانها و شعارهای تاریخیش را از عهد باستانی یونانی ـ ایرانی ـ از اسکندر کبیر (منکسر در منشور سنّت ایرانی) و بهرام گور (نیای به خود بسته‌اش) ـ به وام گرفته بود. لقب او «شاهنشاه»، نیز بازگشتی بود به لقب پادشاهان ساسانی. او بی‌شک در فتوحات جاه‌طلبانه و بسیار گستردهٔ خود و احیای شهرها و رشد و عمارت آنها و حمایت از علوم و فنون و کوشش برای تمثّل بخشیدن به «فرمانروای عادل» آگاهانه از سرمشق‌های سلطنت قدیم پیروی می‌کرد و سجستانی [شاید از همین بابت] او را شخصیتی نجات‌بخش می‌شمرد.

۱. ابوحیان توحیدی: کاتب

ابوحیان توحیدی، یا با نام کامل وی، علی بن محمد بن عباس ابوحیّان توحیدی میان سالهای ۳۱۰ / ۹۲۲ و ۳۲۰ / ۹۳۲ در خانواده‌ای متوسط‌الحال دیده به جهان گشود.[۷] به

۷. برای آشنایی کلی با موقعیت او، رجوع شود به: س. م. استرن، «ابوحیان توحیدی»، [*دانشنامهٔ ایران و اسلام*، دفتر ۸، ص ۳۱-۱۰۲۹/] *دایرةالمعارف اسلام*، تحریر دوّم، ج ۱، ص 27-126؛ همچنین:
Brockelmann, *GAL*, I, 283 ; *GALS*, I, 435-36 ; I. Keilani, *Abū Ḥayyān at- Tawḥīdī* ; *essayiste arabe du IVe s . de L' Hégire (Xe s.)* ; Z. Mahjoub, "Abu Hayyan at - Tawhidi, un rationaliste Original," in *Revue de L' Institut des Belles Lettres Arabes*, 27 (1964): 317-44;
و عبدالرزاق محیی‌الدین، *ابوحیان التوحیدی؛ صراطه و آثاره*. رجوع به مقالات د. س. مارگولیوث، بویژه مقاله‌اش دربارهٔ ابوحیان توحیدی در *دایرةالمعارف اسلام*، تحریر اوّل و مقاله‌اش با عنوان:
" Some Extracts From the *Kitāb al- imtā' wal-mu'ānasa* of Abū Ḥayyān Tawḥīdī." *Islamica*, 2(1926): 380-90,
شاید مفید فایده باشد. آثار دیگر دربارهٔ ابوحیان توحیدی را (که نام او عنوان آنهاست) احسان عباس (بیروت ۱۹۵۶)، احمد محمد حوفی، ج ۲ (قاهره ۱۹۶۴)، و ابراهیم زکریا (قاهره ۱۹۶۴) نوشته‌اند. مقالاتی نیز که دربارهٔ آثار توحیدی نوشته شده، از جمله در چاپها و ترجمه‌های متون، حاوی اطلاعاتی ←

قولی پدرش یا یکی از نیاکانش خرمافروش بود و نام توحیدی از همین‌جاست (از نوعی خرما معروف به «توحید»). زادگاه وی را به صورتهای متفاوتی ذکر کرده‌اند که نیشابور، شیراز، واسط یا بغداد است. آموزگاران اصلی او عبارت بودند از: ابوسعید سیرافی و علی بن عیسی رُمّانی در علوم زبانی، علمای شافعی ابوحامد مرورودی و ابوبکر شافعی[۸] در علوم دینی، و یحیی بن عدی و ابوسلیمان سجستانی در فلسفه. کسانی که در پرورش شخصیت او اهمیت کمتری داشتند عبارت بودند از: قاضی ابوالفرج معافا بن زکریا، ابوالحسین بن سمعون واعظ، ابو محمد جعفر خُلدی صوفی.[۹]

→

دربارهٔ او و معاصرانش است، بویژه رجوع شود به:

Cl. Audebert, " La Risālat al-Ḥayāt d' Abū Ḥayyān al- Tawḥīdī," *BEO*, 18 (1964): 147-95; M. Bergé, " Une anthologie sur L'amitié d' Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī," *BEO*, 16 (1961): 15-59; *idem*, "Epître sur les sciences d'Abū Ḥayyān al- Tawḥīdī," *BEO*, 18(1964): 241-98; *idem*, " Structure et signification du *Kitāb al-baṣā'ir wal - ḏaḫā'ir* d' Abū Ḥayyān al- Tawḥīdī (m. 414/1022)," *Annales Islamologiques*, 10 (1972): 53-62 ; *idem*," Genése et fortune du *Kitāb al-Imtā' wal-mu'ānasa* d' Abū Ḥayyān al- Tawḥīdī (m. en 414/1023)," *BEO*, 25(1972): 97-104; and K. A. Fariq, "Abu Ḥayyān at- Tauḥīdī and his *Kitabul Muqabasat*," *IC*, 28 (1954): 372-88.

همچنین رجوع شود به مقدمه‌های آثار منتشر شدهٔ توحیدی. به کتاب برژه پس از نوشتن این فصل دسترسی یافتم:

M. Bergé, *Pour un humanisme vécu*; *Abū Ḥayyān al-Tawhīdī* (Damascus 1979).

کتاب برژه، ضمناً، تألیفی است از همهٔ تحقیقاتی که پیشتر دربارهٔ توحیدی ذکر کردیم. همچنین رجوع شود به: ا.ا. اعسم، *ابوحیان التوحیدی فی کتاب المقابسات* (بیروت ۱۹۸۰).

۸. کیلانی، ص ۲۵ـ۲۴ . ابوبکر شاشی / چاچی را کیلانی یکی از معلمانِ شافعیِ توحیدی ذکر می‌کند. ابوبکر محمد بن علی شاشی قفّال، فقیه شافعی و شاگرد طبری است که در ۹۷۶/۳۶۵ درگذشت؛ سزگین، *GAS*، ج ۱، ص 497-98. او نویسندهٔ پاسخ تند به نامهٔ تهدیدآمیزی بود که نیکفوروس فوکاس به خلیفه المطیع نوشته‌بود (رجوع‌شود به: پیشتر، ص ۱۴۶).مقایسه‌شود با سُبکی، *طبقات الشافعیه*، به تصحیح م. م. طناحی و ع. م. حُلو (قاهره ۸۶ـ۱۳۸۳/ ۶۷ـ۱۹۶۴)، ج ۵، ص ۲۸۶، آنجا که در متن ابوبکر شافعی ضبط شده و مصحّح قرائت دیگر، یعنی «شاشی» را نادرست می‌خواند، با این ادعا که معلم ابوحیان ابوبکر محمد بن عبدالله شافعی (متوفّی ۹۶۵/۳۵۴) بود. ابن حجر عسقلانی (*لسان المیزان* (بیروت ۱۹۷۱/۱۳۹۰)، ج ۷، ص ۳۹) نیز این نام را ابوبکر شافعی ضبط کرده است. دربارهٔ او، رجوع شود به: سزگین، *GAS*، ج ۱، ص 191؛ سُبکی، *طبقات*، ج ۲، ص ۲۵۶؛ ج ۳، ص ۳۰۱؛ ج ۴، ص ۹۲، ۲۵۶؛ ج ۵، ص ۲۳۳؛ ج ۵، ص ۵۱۰؛ و ذهبی، *العبر*، تصحیح ص. منجّد و ف. سیّد (کویت ۶۳ـ۱۹۶۰)، ج ۲، ص ۳۰۱.

۹. ابومحمد جعفر خلدی، شاگرد جنید و ابوالحسین نوری، متوفّی ۹۵۹/۳۴۸؛ سزگین، *GAS*، ج ۱، ص 661.

توحیدی کاتب حرفه‌ای و ندیم بود. اقتضای شغلی و کنجکاوی عقلی فطریش او را بر آن داشت تا دانشی دایرةالمعارف‌گونه گرد کند، هرچند تهمت فضولی را که بر ضدّ او اقامه شده بود می‌توان توجیه کرد.[۱۰] توحیدی با داشتن جواز ورود به مجالس فلسفی و انجمنهای ادبی روز منبع بی‌ترحّم خبر و شایعه بود. او باپشتکار آراء و تفاسیر فرهیختگان را ثبت می‌کرد و این کار تا اندازه‌ای از روی اشتیاق به حفظ دانش از نسیان و تا اندازه‌ای برای ارضای کنجکاوی حریصانهٔ وزیران بود. ابن سعدان وزیر او را با پرسشهایی درخصوص شخصیتها و عقیده‌ها و آراء به بحث می‌گرفت و توحیدی معمولاً شرمی امیدبرانگیز ولی تحقق‌نیافتنی بروز می‌داد و سرانجام به اصرار وزیر تسلیم می‌شد و همه چیز را می‌گفت. امّا بی‌شک مفید بودن او برای مردان برجسته و عالیمقام به دانش وی از آنچه در مجالس روشنفکری می‌گذشت و دسترسی او به اخبار باارزش سیاسی مربوط نبود. او معمولاً مایهٔ سرگرمی نیز بود.

توحیدی سختگیر بود. زبانی ناسزاگو داشت که متوجه همهٔ کسانی بود که مقصّر می‌شمرد، بویژه بلندپایگان و مالداران. این عیب را به او گوشزد کرده بودند و او بی‌لجاجت تصدیق کرده بود.[۱۱] با اینکه سیل تمسخر در آثار او را به‌ظاهر نباید ارزش گذاشت، او را به عنوان بلهوسی متعصب نیز نمی‌توان کنار انداخت. زمانه آشفته بود و شخصیتها، بویژه شخصیتهای بزرگ و بزرگانِ بعد از این، بسیار پرعیب بودند. آنچه توحیدی را در مقام گزارشگر مظنون و مشکوک می‌سازد یکطرفگی و بدبینی مزمن اوست. امّا شخصیتهایی نیز بودند که او اصالتاً آنها را محترم می‌شمرد ـ به‌طور نمونه، آموزگارانش سیرافی، مرورودی، ابن عدی و سجستانی ـ و با وجود یأسی که پیوسته با آن قرین بود تنها از ابن سعدان وزیر بود که با کلماتی مهربانانه سخن گفت. سیاههٔ دشمنان و آماجهای نگونبخت تحقیر وی بسیار طولانی است و شامل وزیران بلندپایه‌ای از قبیل ابن عمید (پدر و پسر) و ابن عبّاد و فلاسفه‌ای مانند مسکویه و ابن زُرعه است. بدخُلقی و عاطل و باطلی و ذکاوت آزاردهندهٔ توحیدی اغلب او را به دردسر می‌انداخت. ناتوانی وی از اشتغال طولانی در یک محل، او را مجبور می‌کرد که در جستجوی تأمین معاش آواره شود. امّا این خوش‌نشینی کسوتی متبرک بود و او را با گروهی از مردمان بسیار جالب‌توجه آشنا کرد. توحیدی در عصری که می‌تواند از جهت

---

۱۰. یاقوت، *ارشادالاریب*، ج ۵، ص ۳۸۰.

۱۱. یاقوت، همان و همان جلد، ص ۳۸۲؛ همچنین:

Bosworth, *The Mediaeval Islamic Underworld*, p. 58.

داشتن نویسندگان بزرگ بسیار به خود ببالد، بی‌گمان از نخست مرتبگان به‌شمار می‌رود و در مقام منبعی برای آگاهی از تاریخ اجتماعی و فرهنگی دوره‌اش ارزشی بسزا، اگر نه بسیار، دارد. آثار وی آینهٔ این عصر است و هیچ اثر دیگری از چنین مقامی برخوردار نیست.

روشن نیست که توحیدی اولین بار چه هنگام به بغداد آمد. مسلماً زمان این سفر قبل از ۳۴۸ / ۸۵۹ بوده است، یعنی هنگامی که آموزگارش در تعالیم تصوّف ابومحمد جعفر خُلدی درگذشت.[۱۲] طبق گزارشی که در چند منبع تکرار شده است، مهلّبی وزیر به دلیل اندیشه‌های بدعت‌آمیزی (حلاّجی) که توحیدی در *الحج العقلی ان ضاق الفضاء عن الحج الشرعی* بیان کرد او را از بغداد تبعید ساخت. امّا این گزارش بحق مشکوک تلقی شده است.[۱۳] می‌دانیم که توحیدی در ۳۵۳ / ۹۶۳ به همراه گروهی از صوفیان به قصد حجّ در مکّه بوده است. او از اقامتش در مکّه و سپس سفر بازگشت طاقت‌فرسا و مخاطره‌آمیزش به بغداد در چندین مناسبت یاد می‌کند.[۱۴] او تا ۳۵۸ / ۹۶۸ در بغداد باقی ماند و تنها انقطاعی که در آن افتاد دیداری بود که از ارّجان به عمل آورد و در آنجا با ابوالوفای بوزجانی و قاضی ابن شاهویه مراوده داشت (*امتاع*، ج ۱، ص ۴).[۱۵] ابوحیان

---

12. Mahjoub, "Abu Hayyan at - Tawhidi," p. 318.

۱۳. استرن، «ابوحیان توحیدی»، [*دانشنامهٔ ایران و اسلام*، دفتر ۸، ص ۱۰۲۹/] ص 126. نکتهٔ گفتنی بر ضدّ حقیقت این روایت آنکه مهلّبی آماج ریشخندهای ابوحیان نشد. این وزیر اقدامات شدیدی بر ضدّ صوفیان اتّخاذ کرد (رجوع شود به: پیشتر، ص ۷۸)، اما هیچ شاهدی نیست که تأیید کند که او یکی از قربانیان استهزای توحیدی بوده است. با این همه، کیلانی (ص ۲۷، ۶۴، ۸۲) و ماسینیون وثاقت این روایت را می‌پذیرند. ماسینیون تبعید توحیدی از بغداد تا زیارت مکّه در ۹۶۳/۳۵۳ را نقل می‌کند (رجوع شود به یادداشت بعد). او مطرح می‌کند که شاید توحیدی اثرش دربارهٔ حج روحانی را قبل از ۹۵۰/۳۴۰ نوشته است، یعنی زمانی که حجرالاسود کعبه در دست قرامطه بود؛ رجوع شود به:

" Interférences philosophiques et percées metaphysiques dans la mystique hallagienne ; notion de 'L' essentiel désir '," in *Opera Minora*, ed. Y. Moubarac (Beirut 1963), II, 240 - 42.

۱۴. توحیدی در *امتاع* (ج ۱، ص ۵۱، ج ۲، ص ۷۹، ۵۶-۱۵۵) از رفتنش به زیارت مکّه یاد می‌کند. همچنین رجوع شود به: *اخلاق الوزیرین*، ص ۱۳-۵۱۱، آنجا که از همسفری به نام ابواحمد علوی عقیقی یاد می‌کند. ماسینیون به‌طور قطع می‌گوید (همان، ص 240) که توحیدی با ابن‌جلاّء نامی به زیارت مکّه رفت (دربارهٔ این شخص رجوع شود به: *Passion*، ج ۴، ص 193 [فهرست راهنما]، امّا از اشارات به این سفر فقط چنین برمی‌آید که ابوحیان در مکّه با او ملاقات کرده است.

۱۵. ابوبکر محمد بن علی بن شاهویه فارسی، قاضی و فقیه شافعی (متوفّی ۹۷۲/۳۶۲) را نباید با ←

در ۳۵۸ / ۹۶۸ عازم ری و دربار ابوالفضل بن عمید شد و رسالهٔ مدح‌آمیزی به او تقدیم کرد. امّا با ولینعمتش خوب نساخت و لذا به بغداد مراجعت کرد و ابن عمید را عهدشکن شمرد. توحیدی به‌برتری خود یقین کامل داشت و حال آنکه دیگران چنین نمی‌پنداشتند.

توحیدی در ۳۶۱ / ۹۷۱ باز در بغداد بود و در آنجا در جلسات درس یحیی بن عدی حاضر می‌شد. او در ۳۶۲ / ۹۷۲، در اثنای دورهٔ تهاجم رومیان و آشوب متعاقب آن در بغداد، قربانی چپاولگران شد؛ خانه‌اش را غارت کردند و مرگ خدمتکارش را باعث شدند و طلا و جامه و اثاث و پس‌اندازهایش را ربودند و او را در عُسرت تنها گذاشتند. او در وصف این وقایع ذکر می‌کند که در بخش بین السورینِ کرخ، یکی از زیباترین و پرجمعیت‌ترین بخشهای این محلّه، زندگی می‌کرده است (*امتاع*، ج ۳، ص ۶۲-۱۶۰).

توحیدی در پی این حوادث ناگوار بار دیگر عزم ری کرد و در آنجا به خدمت (۳۶۷ / ۹۷۷) صاحب بن عبّاد درآمد و سه سال نزد او ماند. امّا باز هم ناامید شد. طبق معمول، چنانکه شاید و باید، قدر استعدادهای او را ندانستند. در آنجا او مجبور بود که به کارِ دستی و دون مرتبهٔ استنساخ بپردازد، کاری که به قول خودش در بغداد به‌ندرت به آن محتاج بود.[۱۶] او بر سر مبانی اعتقادی و شخصی با ولینعمتش اختلاف پیدا کرد و در کتابش با عنوان *اخلاق* (یا *ذمّ* یا *مثالب*) *الوزیرین* بدسگالی خود را بر ضدّ این وزیران، ابن عمید و ابن عبّاد، نشان داد و تقصیرات این دو وزیر را بازگو کرد.

به گفتهٔ خود توحیدی (*اخلاق*، ص ۵۰۵ - ۴۹۲) دلیل بریدن وی از ابن عبّاد خادم صاحب بود (مردی به نام نجاح که متصدی کتابخانه‌اش بود) که سی جلد از نامه‌های وزیر را برای استنساخ نزد او آورد. توحیدی با این عذر که این شغل هم بینایی و هم استعداد نویسندگی وی را تباه خواهد کرد پیشنهاد انتخاب آزادانه‌تری را داد، امّا این حرکت بر صاحب ناگوار آمد. بعلاوه، وقتی که وزیر دربارهٔ دیدار ابوالفتح بن عمید از بغداد استفسار کرد، خواستار شنیدن رسالهٔ توحیدی در مدح او شد و توحیدی خام‌اندیشانه پذیرفت و بدین ترتیب حسادت و خشم ولینعمت خود را برانگیخت. توحیدی نیز دشمنی ابن عبّاد را به حسادت او نسبت به نویسندگان صاحب‌سبک نسبت می‌داد.

→

همنامش ندیم و درباری قرمطی ابوبکر محمد بن علی بن شاهویه (همدست عضدالدوله و ابن سعدان و نمایندهٔ قرامطه در بغداد) اشتباه کرد (رجوع شود به: پیشتر، فصل دوّم، یادداشت ۲۳۰).

۱۶. یاقوت، *ارشادالاریب*، ج ۵، ص ۳۸۵.

تشنّج میان وزیر متکبّر و زیردست زودرنج انفجارآمیز بود. روزی توحیدی بر خوان صاحب حاضر بود و «مضیره» (آبگوشتی از گوشت پخته در شیر ترش)اش را با ولع خورد و وزیر فی‌البدیهه گفت که این گونه پرخوری برای کهنسالان زیانبار است. (توحیدی در آن زمان بایست در دههٔ پنجاه سالگی بوده باشد) ابوحیان نیز در دم پاسخ داد که بحث از طبّ بر سر خوان از بی‌ذوقی است. صاحب برآشفت و تا پایان طعام چیزی نگفت.[۱۷] (حکایت مشابهی نیز در خصوص بدیهی شاعر، از ملازمان وزیر، نقل شده است. صاحب مهمانش را اندرز می‌داد که زردآلوها حالش را به هم می‌زند و بدیهی در پاسخ گفت که میزبانی را که همچون طبیبْ رفتار می‌کند نمی‌ستاید. در این مورد، وزیر که عاشق بذله بود از این بدیههٔ دندان‌شکن شاد شد.)[۱۸] توحیدی همچنین نقل می‌کند (*اخلاق*، ص ۱۴۱) که یک بار، درحالی که چیزی را برای صاحب استنساخ می‌کرد، وزیر به اتاق وارد شد. ابوحیان به احترام برخاست، لیکن مخدومش نعره برآورد که «بنشین، ناسخان بسی فرومرتبه‌تر از آن‌اند که برای ما برخیزند!» پاسخ توحیدی در این باره همان بود که زعفرانی شاعر به او گفته بود، او را تحمل کن «چون احمق است». و بدین سان توحیدی از نخوت وزیر خلاص شده بود.[۱۹]

توحیدی در ۹۸۰/۳۷۰ بی‌آنکه درهمی اندوخته باشد به بغداد مراجعت کرد. در آنجا دوستش ابوالوفای بوزجانی او را در بیمارستانی به کار گماشت که مدیریت آن را خود بر عهده داشت، امّا درآمد وی کافی نبود و لذا بوزجانی به او توصیه کرد که به خدمت ابن سعدان، وزیری که در *الامتاع والمؤانسة* از شخصیتهای مهمّ است، درآید. اوضاع و احوال حاکم بر نوشتن *الامتاع والمؤانسة* به صورت خطابهٔ بذله‌آمیزی (؟) که ابوحیّان برای بوزجانی درنظر گرفته در ابتدای اثر ذکر شده است. هنگامی که ابوحیان در

---

۱۷. یاقوت (*ارشادالاریب*، ج ۵، ص ۳۸۱) از *کتاب الهفوات* تألیف محمد بن هلال صابی (متوفی ۴۸۰/ ۱۰۸۷) نقل قول می‌کند؛ رجوع شود به: بروکلمان، *GALS*، ج ۲، ص 922، برای اثر؛ ف. کرنکو، "al-Sābi' "، *دایرةالمعارف اسلام*، تحریر اوّل، ج ۴، ص 21، برای مؤلف.

۱۸. ثعالبی، یتیمة، ج ۳، ص ۲۰۰.

۱۹. این شاعر ابوالقاسم عمر بن ابراهیم زعفرانی از ندیمان صاحب بن عبّاد است؛ رجوع شود به: ثعالبی، یتیمة، ج ۳، ص ۱۳ ـ ۲۱۲، ۲۰ ـ ۲۱۸ و ۵۶ ـ ۳۴۶. ثعالبی نقل می‌کند که این شاعر در دربارهای عضدالدوله و فخرالدوله نیز خدمت کرد. او شطرنج‌بازی ماهر بود و ثعالبی قصیده‌ای را نقل می‌کند که برای عضدالدوله در وصف شطرنج نوشته بود (ص ۴۸ـ۳۴۷). منبع یاقوت (*ارشادالاریب*، ج ۲، ص ۳۲۶) و ابن خلّکان (*وفیات*، ج ۱، ص ۱۴ـ۲۱۳) از قرار معلوم ثعالبی است و در آنجا شاعر از جملهٔ ملازمان صاحب ذکر می‌شود (رجوع شود به: سزگین، *GAS*، ج ۲، ص 644).

اواخر ۳۷۰ / ۹۸۰ از ری مراجعت کرد، از ذوالکفایتین (ابوالفتح بن عمید) مأیوس و از ابن عبّاد خشمگین بود و لذا به یاد ملاقاتهایش با ابوالوفا در ارّجان افتاد، زمانی که در «باب» شاهویهٔ فقیه بود و تجدید آشنایی با او در ۳۵۸ / ۹۶۸ در بغداد. بوزجانی او را به استاذ ابوعبدالله عارض (ابن سعدان) معرفی کرد. ابوحیان در ابتدا به کارِ دستی استنساخ مشغول شد و نخستین کاری که برای او تعیین کردند استنساخ از *کتاب الحیوان* جاحظ بود. او از نسخه‌برداری دون‌مرتبه تا مقام فخرآمیز همپیالهٔ ثابت در شب‌نشینی‌های ابن سعدان ترقی کرد. از همین‌روست که ابوالوفا ناسپاسی توحیدی را نکوهش می‌کند:

او کارهای بسیاری دارد، هر شب ورّاجی می‌کند و رقعه بعد از رقعه می‌نویسد. او مقامش را فراموش کرده است. در وقت‌گذرانی با بزرگان و گفتگو با وزیران بی‌تجربه و بی‌سلیقه است و در دربار ردای نامناسبی می‌پوشد. ابوالوفا اتهام او مبنی بر اجتناب حکمای قدیم و مردان پارسا از این مقام عالی را نیز به یاد می‌آورد. تنها معدودی نزدیک شدند، بی‌آنکه سرمست شوند و بقیه لغزیدند و سقوط کردند و سلامت نیافتند. توحیدی را ابوالوفا متهم می‌کند که به فکر چشم پوشیدن از او و سست کردن پیوند خاص او با ابن سعدان بود. او هشدار می‌دهد که با او سخن نمی‌گوید مگر اینکه همهٔ گفتگوهایی را که با وزیر انجام داده است نقل کند. ابوالوفا بی‌ملاحظگی و شرارت احمقانهٔ ابوحیان را به معاشرت او با صوفیان زبون و «غریبان» نسبت می‌دهد. توحیدی تقصیر خود.را می‌پذیرد و جرمش را از بی‌تجربگی می‌داند. او قول می‌دهد که آنچه بوزجانی خواسته در *رساله* بگنجاند. دوستش به او می‌آموزد که آن را چگونه بنویسد: او باید به‌طور کامل تلمیح را ترجیح دهد؛ در آموزنده‌بودن و شیرینی آن بکوشد؛ به تعبیر یا معنایی برای ادخال تعبیر یا معنایی دیگر دل نبندد؛ و مانند خطیبان و دیوانیان سخن نگوید. *امتاع* با رساله‌ای خطاب به بوزجانی با عنوان «رسالة فی شکوی البؤس و رجاء المعونة» ختم می‌شود که در آن ابوحیّان اتهام می‌زند که با وجود ادعای خدمت، در میان تمامی کسانی که به وزیر خدمت می‌کنند، تنها اوست که در فقر یأس‌آوری دست و پا می‌زند. او از مقرّری چهل درهم در ماه اندوهگین است و یک هزار درهم مطالبه می‌کند و توضیح می‌دهد که می‌خواهد سرمایه‌ای فراهم کند و برای خرید دفاتر نیازمند پول است.

ابن سعدان روایت متفاوت و مکمّلی از مناسبت نوشتن *الامتاع والمؤانسة* به دست می دهد (ج ۱، ص ۱۹). او به یاد می‌آورد که گاهی در گفتگو با ابوالوفا دربارهٔ ابوحیّان استفسار کرده بود و آگاه شده بود که او ابوحیان را از جانب خودش ناظر بیمارستان کرده

است. ابن سعدان احساس کرد که از او کار محترمانه‌تر و نافعتری نیز می‌تواند برآید. او مشتاق همدمی ابوحیان و گفتگو با وی بود. او می‌خواست از بسیاری امور که ابوحیان بدانها اشتغال داشت آگاه شود و این امور در مجالس او بحث شوند. ابن سعدان از ابوحیان خواست تا به آرامی و با جسارت پاسخ دهد و از تصنّع بغدادیان اجتناب کند. در این روایت وزیر است که در پیشنهاد به او پیش‌قدم می‌شود. او از همان ابتدا در آرزوی همدمی با توحیدی بوده است. و البته روایت وزیر همان چیزی است که توحیدی می‌گوید.

ادّعا کرده‌اند که گفتگوهایی که میان ابوحیان و ابن سعدان وزیر صورت گرفته و در *الامتاع والمؤانسة* ثبت شده بدین منظور بوده است که آرایش ادبی جذّابی به نثر توحیدی داده شود.[۲۰] مصحّحان کتاب توحیدی بر این گمان‌اند که دلیل توحیدی بر درخواست پوشیده ماندن بخشی از گفته‌هایش (*امتاع*، ج ۲، ص ۲-۱) آن بود که او مطالبی نیز افزوده بود و وزیر یقیناً از این امر آگاه می‌شد.[۲۱] سرمشق ادبی *امتاع* ظاهراً *نشوار المحاضرة* تنوخی بوده است. توحیدی با تنوخی آشنایی داشت و از او نیز نقل قول می‌کند (*امتاع*، ج ۳، ص ۱۴۸).[۲۲] با این همه بسیار بعید است که توحیدی واقعاً هر آنچه در این شب‌نشینی‌ها روی داده برای وزیر نقل کرده باشد، یقیناً نه به صورتی‌که در این متون دیده می‌شود.[۲۳] توحیدی شاید خود را نسبت به وزیر تا اندازه‌ای در همان مرتبه‌ای می‌دیده است که ابوالعباس محمد بن صبح بن سمّاک کوفی، واعظ زاهدی که هارون‌الرشید را اندرز می‌گفت، داشت (*امتاع*، ج ۱، ص ۱۴، ۲۲). امّا احتمالاً وزیر او را دست‌کم می‌گرفت و مقامش چندان استحکامی نداشت. توحیدی نقل می‌کند که چگونه

---

20. L. Kopf, " The Zoological Chapter of the *Kitāb al-Imtā' wal-Mu'ānasa* of Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (Translated from the Arabic and Annotated) ," *Osiris*, 12 (1956) : 395.

۲۱. *امتاع*، ج ۱، مقدمه، ص ع.

۲۲. به جای «الحسن» (ص ۱۴۸، س ۱) بخوانید: «المحاسن». توحیدی در *امتاع* (ج ۱، ص ۲۳) *هزار افسان* (روایت اولیهٔ *هزار و یکشب*) فارسی را ذکر می‌کند و شاید تقسیم اثرش به شبها ملهَم از این سرمشق است (رجوع شود به: مقدمه، صفحهٔ ص). معاصران توحیدی، مسعودی (*مروج الذهب*، ج ۴، ص ۸۹) و ابن ندیم (*فهرست*، ص ۳۰۴/713) از *هزار افسان* نام می‌برند؛ رجوع شود به:

E. Littmann, "Alf Layla wa-Layla," *EI*, I, 361.

۲۳. محض نمونه، مقایسه شود با: *امتاع*، ج ۱، ص ۲۰۱ و ۲۱۶، آنجاکه توحیدی روشن می‌کند که این مطلب در بزمی شبانه از حفظ خوانده نشده بود. بعید است که وزیر آن قدر فراغت داشت که می‌توانست به تمام آنچه در «شبهای» *امتاع* بازگو می‌شود گوش دهد.

وقتی یک بار از ابن سعدان خلعت و دعای خیر دریافت کرد در گوشه‌ای نشست و گریست، زیرا او به وزیر تذکره‌ای تقدیم کرده بود که به طرزی زننده ردّ شده بود و این ابوحیان را به عذاب انداخته بود که مبادا در مرز از دست دادن کارش باشد (*امتاع*، ج ۳، ص ۶۵-۶۴).

در اثنای این دوره در بغداد بود (حدود ۳۷۰ / ۹۸۰ تا ۳۷۵ / ۹۸۵) که توحیدی در خانهٔ سجستانی (مثلاً، در ۳۷۱ / ۹۸۱) در پای جلسات درس حاضر می‌شد. امّا توحیدی در هنگامی که ابن سعدان اعدام شد (۳۷۴ / ۹۸۴) بایست بغداد را ترک گفته باشد، زیرا جانشین او عبدالعزیز بن یوسف دشمن توحیدی بود. توحیدی باز بی‌ولینعمت ماند. در همین ایّام بود که او *المحاضرات والمناظرات* را برای ابوالقاسم مُدْلجی، وزیر صمصام الدوله، در شیراز نوشت.[۲۴]

ابوحیّان در پایان عمر در شیراز، یکی از مراکز صوفیه که احتمالاً زادگاهش نیز بوده است، انزوا اختیار کرد. او در اثنای این سالهای پایانی عمر خویش، در متابعت از پارسایان و زاهدان سَلَف، کتابهایش را سوزاند. او این حادثه را در نامه‌ای (مورّخ رمضان ۴۰۰/ آوریل ۱۰۰۹) در پاسخ به انتقاد قاضی ابوسهل علی بن محمد نقل می‌کند.[۲۵] او در این نامه یأس و نفرت خویش از زندگی را ابراز می‌کند: با وجود شهرتی که به دست آورده‌ام مجبورم در بیابان علف بخورم و در میان عوام و خواص گدایی کنم و دین و فضیلت («مُروءَة») بفروشم. او بر از دست‌دادن اخوان و دوستان تأسف می‌خورد و از بیماری و فقر می‌نالد. همچنین ذکر می‌کند که در این هنگام در دههٔ نودسالگی عمر خویش است. ابوحیّان مدعی است که سوزاندن کتابها در خواب به وی الهام شده و این کار صرفاً متابعت از «امامانی» بوده است، مانند: ابوعمرو بن علاء، یکی از بزرگترین علمای پارسا و زاهد که کتابهایش را در خاک کرد؛ داوود طائی، مشهور به تاج الامم که کتابهایش را به دریا افکند؛ یوسف بن اسبط که کتابهایش را در غار گذاشت؛ ابوسلیمان دارانی که کتابهایش را در اجاق سوزاند؛ سفیان ثوری که کتابهایش را به باد داد؛ و ابوسعید سیرافی که کتابهایش را به پسرش محمد سپرد و با او شرط کرد که اگر این کتابها او را از فضیلت منحرف کردند آنها را در آتش بیندازد.[۲۶] او همچنین مثال اسلاف صالح را

---

۲۴. یاقوت، *ارشادالاریب*، ج ۵، ص ۳۸۵؛ محیی‌الدین، ص ۴۵-۲۴۱. این اثر فقط از نقل قول‌ها شناخته شده است؛ رجوع شود به: محیی‌الدین، همان محل پیشگفته؛ و کیلانی، ص ۶۲.

۲۵. یاقوت، *ارشادالاریب*، ج ۵، ص ۹۲-۳۸۶؛ محیی‌الدین، ص ۶۷-۱۶۴.

۲۶. همه از پارسایان و زاهدان و عارفان برجسته بودند. دربارهٔ ابوعمرو بن علاء (متوفی حدود ←

ذکر می‌کند که به وسیلهٔ اعمال نیک و عبادت خالصانه و زهد به مرتبهٔ دینی‌شان نایل شدند. توحیدی را در جوار شیخ ابو عبدالله محمد بن عفیف [کذا، خفیف] شیرازی (متوفّی ۳۷۱ / ۹۸۱) صوفی دفن کردند و گور او را ابوالحسین احمد بیضاوی (ابن سالبه) و مریدانش، پس از اینکه توحیدی را بیضاوی به خواب دید، زیارت کردند. طبق کتیبه‌ای که بیضاوی بر سنگ گور توحیدی نوشته، او در ۴۱۴ / ۱۰۲۳ درگذشته بود.[۲۷]

توحیدی بسیار جامع بود و اغلب آن چنان به آزوقه‌رسانی اندیشه‌های دیگران گرفتار بود که به‌ندرت می‌توانست به کار خودش بپردازد. او اعتبار و آبروی دیگران را مورد تعرّض قرار داد و پس از مرگش به مکافات آن گرفتار آمد. تذکره‌نویسان آن دوره و دوره‌های بعد او را متهم به کُفر و زندقه و تعطیل کردند و بر او داغ دروغگو و جاعل و تحریف‌کنندهٔ احادیث نهادند و او را از جملهٔ سه زندیق بزرگ شمردند؛ دو نفر دیگر، ابن راوندی متکلّم و ابوالعلاء معرّی شاعر بودند. ابن عقیل (متوفّی ۵۱۳ / ۱۱۱۹) و ابن جوزی (متوفّی ۵۹۷ / ۱۲۰۰)، از علمای حنبلی، نخستین ادّعاها را بر ضدّ توحیدی در آثارشان مطرح کردند.[۲۸] دلیل حملهٔ آنها را فقط می‌توانیم حدس بزنیم.

علمای حنبلی به کسانی حمله می‌کردند که بنیان علم حدیث را سست می‌کردند ـ

→

۱۵۴/۷۷۰)، رجوع شود به: ر. بلاشر در [*دانشنامهٔ ایران و اسلام*، دفتر ۸، ص ۸۲ـ۱۰۸۰ /] *دایرةالمعارف اسلام*، تحریر دوّم، ج ۱، ص 106-105. دربارهٔ داوود بن نُصیر ابو سلیمان طائی (متوفّی ۱۶۵/ ۷۸۱)، رجوع شود به: سلمی، *طبقات الصوفیه*، تصحیح ن. شریبه (قاهره ۱۳۸۹/۱۹۶۹)، ص ۷۵؛ ابونعیم اصفهانی، *حلیة الاولیاء* (قاهره ۱۹۳۲)، ج ۷، ص ۳۳۵؛ و بغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۸، ص ۵۵ـ۳۴۷. دربارهٔ یوسف بن اسبط (متوفی ۱۹۶/۸۱۱)، رجوع شود به:

M. Smith, *An Early Mystic of Baghdad* (London 1933), p. 75;

دربارهٔ ابوسلیمان دارانی (متوفّی ۲۰۵ یا ۲۱۵ / ۸۲۰ یا ۸۳۰)، رجوع شود به: سلمی، ص ۷۳ـ۶۸؛ ابونعیم اصفهانی، ج ۹، ص ۸۰ـ۲۵۴؛ *تاریخ بغداد*، ج ۱۰، ص ۵۰ ـ ۲۴۸؛ ابن خلکان، *وفیات*، ج ۲، ص ۸۹ـ۸۸؛ و همچنین:

Massignon, *Passion* , IV, 163 (Index).

۲۷. رجوع شود به کیلانی (ص ۴۵) که از کتاب معین‌الدین خزرجی صوفی، *المزارات* (یا *شدّالازار* یا *هزار مزار*، والخ)، کتابی که در ۱۳۸۹/۷۹۱ دربارهٔ علما و اولیای مشهور مدفون در شیراز نوشته شده، شاهد می‌آورد (رجوع شود به: بروکلمان، *GALS* ، ج ۲، ص 258)؛ رجوع شود به: محیی‌الدین، ص ۱۳ـ۱۲، ۲۵ـ۲۴، ۶۴ـ۱۶۳.

۲۸. ابن جوزی (منتظم، ج ۸ ، ص ۱۸۵) نیز از ابن عقیل شاهد می‌آورد. همچنین رجوع شود به بحثی که در کتاب من آمده است: *ابوسلیمان سجستانی و مجلس او*، فصل اوّل، ب، ۱.

محض نمونه، معرّی ـ و ابوحیان از این حیث یقیناً انتقادپذیر بود. او (بحق) به جعل احادیث مشهور شده بود. او همچنین تعالیم صوفیانه‌ای را پذیرفته بود که به راحتی می‌توانستند مبیّن اعتقادات زندیقانهٔ او باشند و بویژه می‌توانیم کتاب او در خصوص حجّ روحانی را مدّنظر قرار دهیم که ملهَم از اندیشه‌های عارف شهید حلاّج بود. از قرار معلوم، اهل سنّت روحانی‌شدن تکالیف دینی را صورتی از اباحیگری می‌شمردند. اتّهام «تعطیل» نیز به معتزلی بودن مزعوم توحیدی مربوط می‌شود، لیکن این نظر با توجه به دشمنی آشکار توحیدی با این مکتب کلامی مشکوک است. با این همه در آثار توحیدی عبارات بسیاری وجود دارد که دارای ماهیتی فلسفی است و شاید بتوان از اینها دلیلی مبنی بر قول به «تعطیل» اقامه کرد.

توحیدی با اینکه شیفتهٔ مشرب نوافلاطونی و نوارسطویی سجستانی و مجلس وی بود، کارش را با تصوف آغاز و ختم کرد و شاید با توجه به علایق فلسفیش دقیقاً دارای مشرب فلسفی ـ عرفانی بود.[۲۹] توحیدی در رفتار و هیأت ظاهر، به‌طوری که دوست وی بوزجانی و (محتملاً بر این اساس) مورخانی مانند یاقوت[۳۰] توجّه کرده بودند، صوفی می‌نمود. ابویعلی محمد بن هبّاریه (متوفّی ۵۰۴ / ۱۱۱۰) ابوحیان را «شیخی در میان صوفیان و فیلسوفی در میان ادیبان و ادیبی در میان فیلسوفان و زاهد نیکوکار آنها» وصف می‌کند و ظاهراً گفتهٔ یاقوت، وقتی که توحیدی را «شیخی در میان صوفیان و فیلسوفی در میان ادیبان و ادیبی در میان فیلسوفان و پژوهندهٔ حقیقت در میان متکلمان و متکلم در میان پژوهندگان حقیقت و پیشوای بلاغت و پشتیبان بنوساسان» لقب می‌دهد،[۳۱] از همین جا برگرفته شده است.

توحیدی گهگاه از معاشرت خود با رفیقان صوفی یاد می‌کند. او خود را به درویشان و «غریبان» آواره نزدیک حس می‌کرد و می‌گفت (*بصائر*، ج ۳، ص ۳۴ـ۶۳۳) که از مرورودی حدیثی شنیده است با این مضمون که «طالب العلم» بر بال فرشتگان راه

---

29. G.-C. Anawati and L. Gardet, *Mystique musulmane* (Paris 1968), p. 46.

۳۰. یاقوت، *ارشادالاریب*، ج ۵، ص ۳۸۰؛ دربارهٔ بوزجانی، رجوع شود به: پیشتر، ص ۲۸۱. همچنین رجوع شود به:

Bosworth , *Mediaeval Islamic Underworld*, p. 58.

(به نقل از مارگولیوث، *Islamica*، ۲ [۱۹۲۶]: ۳۸۲).

۳۱. ابن حجر (*لسان*، ج ۷، ص ۴۱ـ۴۰) به محمد بن هبّاریّه (بروکلمان، *GAL*، ج ۱، ص 293؛ *GALS*، ج ۱، ص 47-446) استناد کرده است. همچنین رجوع شود به: یاقوت، همان محل پیشگفته.

می‌سپرد و توحیدی این حدیث را در جمع («ملأ») صوفیان و غریبان، آوارگان و خانه به دوشانی که «عبرت» می‌گیرند و «آداب» می‌آموزند، بازگو می‌کند. از جملهٔ حاضران در این جمع یک صوفی مصری بود.[۳۲] دوست وی ابوالوفای بوزجانی درافتادن او را به مذلّت از آمیزش با صوفیان و غریبان و آمیزش با گدایان مفلوک و شریر می‌داند. توحیدی بیگانه و خارجی بود، حاشیه‌نشینی که از مراکز قدرت تا حاشیهٔ جامعه عقب و جلو می‌رفت و به لحاظ خُلق و خو با افراد ناآرام و بیقراری مانند ابودُلَف خزرجی آواره و سیّاح قرابت داشت و در عین حال که برای شهرت و ثروت کم‌صبر بود، نسبت به فرودستان و بی‌کسان و مطرودان همدلی عمیقی از خود نشان می‌داد. کتاب توحیدی درخصوص تاریخ صوفیه معلوم نیست که باقی مانده باشد، لیکن *الاشارات الالهیهٔ* وی می‌تواند مبیّن آن پارسایی صوفیانه‌ای باشد که وی را مجذوب خود کرد. او در بخش مشروحی درخصوص «غریب» از «غربت وجودی» خود با بیان این مطلب سخن می‌گوید که «بل الغریب من هو فی غربته غریب» («براستی که غریب آن کس است که در غربتش غریب است») و اگر بتوان این سخن را به تعبیر دیگری گفت، او حتی با غربتش غریب بوده است.[۳۳]

لویی ماسینیون به تأثیر ضمنی اندیشه‌های توحیدی در صوفی ابوالحسن علی بن محمد دیلمی (متوفّی حدود [۴۲۲ /] ۱۰۳۰ در شیراز) که به ادّعایی در بغداد نزد توحیدی درس خوانده است توجه کرده است. گمان می‌رود که دیلمی فکر آمیختن اندیشه‌های حلاّج با گفته‌های فیلسوفان پیش از سقراط (بویژه امپدوکلس) را که در کتابش به نام *کتاب عطف الالف المألوف* آشکار است از توحیدی گرفته باشد (ماسینیون سلسلهٔ انتقال را به سجستانی باز می‌گرداند).[۳۴] ماسینیون توجه می‌کند که مصرع «روحهٔ

---

۳۲. برای این حدیث، رجوع شود به: ا. ی. ونسنک، *المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی* (لیدن ۱۹۳۶ به بعد)، ج ۱، ص ۳۸۵.

۳۳. تاریخ تصوّف او *رسالة فی اخبار الصوفیة* نام داشت. *الاشارات الالهیة والانفاس الروحانیة* او را عبدالرحمان بدوی (ج ۱، قاهره ۱۹۵۰) تصحیح کرده و اکنون پس از مدتی مجدداً منتشر ساخته است (کویت ۱۹۸۱)؛ رجوع شود به: ص ۱۴، ۱۹-۱۱۲ (چاپ کویت). و رجوع شود به: *امتاع*، ج ۳، ص ۹۷.

۳۴. ابوالحسن دیلمی، *کتاب عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف*، تصحیح ج. وادیه [= ژ. ک. واده] (قاهره ۱۹۶۲)؛ همچنین:

Massignon , " interférences philosophiques," pp. 229-30, 240-43.

ماسینیون اِسناد فلسفی را از سجستانی تا ابوزید بلخی و تا متّیٰ بن یونس و مکتب سُریانی دیر قُنّیٰ ردّ ←

روحی و روحی روحهٔ» («روح او روح من است و روح من روح اوست») را که سجستانی در مقام تعبیری از تعریف ارسطو از دوست («مردی که خود تست لیکن در شخصی دیگر») ذکر می‌کند، دیلمی نیز نقل کرده است. او همچنین به معاینه درمی‌یابد که دوست توحیدی، زید بن رفاعه، شاگرد صوفیِ طرفدار حلاج ابوبکر شبلی (متوفّی ۳۳۴ / ۹۴۶) بود. ماسینیون برای اثبات پیوند فکری توحیدی با حلاّج، که در اثر او درخصوص حجّ روحانی تشخیص می‌دهد (به‌طوری که دیگران نیز بدان توجّه کرده‌اند)، عباراتی را درخصوص «حلول» و «عین‌الجمع» از رسالهٔ سجستانی به نام *فی‌الکمال الخاص بنوع الانسان* نقل می‌کند.

توحیدی رسماً پیرو فقه شافعی و در اوان جوانی شاگرد قاضی شافعی ابوحامد مرورودی و ابوبکر شافعی بود. امّا نوشته‌های وی از تعهد آشکار به مذهب تسنّن کم نشان دارد و نویسندگان سنّی برخی از آنها را ایرادپذیر می‌دانند. محیی‌الدین در کتابش دربارهٔ توحیدی، از آثار وی متونی را نقل می‌کند تا تسنّن او را نشان دهد، لیکن اینها جامع و مانع نیستند، زیرا نقل‌قول‌هایی‌اند که لزوماً نظرهای خود او را بیان نمی‌کنند.[۳۵] محیی‌الدین به عنوان نمونه حدیثی را می‌آورد دایر بر اینکه فدک پس از وفات پیامبر [ص] به مسلمانان تعلق دارد (*امتاع*، ج ۲، ص ۹۳)، امّا در واقع توحیدی این حدیث را از مجموعهٔ حدیث شخصی ابن سعدان وزیر نقل کرده است. البته چنین هم نیست که توحیدی فقط با یادی مختصر از شیخ مفید(ابن **المعلّم**)شیعی (*امتاع*، ج ۱، ص ۱۴۱) کلید شناخت مذهب خویش را به دست داده باشد. نتیجه‌گیری محیی‌الدین مبنی بر اینکه توحیدی سنّی بود تمام داستان را نمی‌گوید. محققان دیگر او را مرتبط با مذهب اسماعیلیه دانسته‌اند و قبول وی در نزد چند تن از اعضای اخوان الصفاء را در تأیید این ادّعا آورده‌اند.[۳۶] توحیدی به‌ندرت فاش سخن می‌گفت و ظاهراً تا حدّی زیرکانه درصدد بود که رخنهٔ سنّی ـ شیعی را التیام دهد. در حقیقت، جعلیات او دایر بر وصیت عباس در

→

می‌گیرد، امّا روشن نیست بر چه مبنایی. دربارهٔ زید بن رفاعه، از *اصحاب اخوان الصفاء*، رجوع شود به: پیشتر، ص ۲۴۳.

۳۵. مقایسه شود با محیی‌الدین، ص ۷۵-۷۲.

36. Anawati and Gardet, *Mystique musulmane*, p. 469; F. Rosenthal, "A Jewish Philosopher of the Tenth Century," *HUCA*, 21 (1948): 162, note 16.

روزنتال نیز به مخالفت رسمی توحیدی با تشیّع توجه می‌کند.

بستر مرگ و *رسالة السقیفة* را می‌توان از مساعی او در تقرّب تسنّن و تشیّع شمرد.[۳۷] توحیدی مثال شاخص پدیدار نقاب و صورتک است و لذا او می‌کوشید تا خود را به‌راحتی با دستورات قالبگیر سازگار کند.

توحیدی تنها و بلاکش بود. نمونه‌ای از طرز تفکّر او در این گفتهٔ عمیقاً اگزیستانسیالیستی بر زبان آمده است: «انّ الانسان قد اشکل علیه الانسان» («براستی که انسان مهمترین مسألهٔ انسان است»).[۳۸] او در مقام آینهٔ عصر خود نمایانگر طیف کاملی از پارسایی و زهد تا اهانت به مقدّسات و سُخره‌گری است. او تجسّم تزلزل این دورهٔ تاریخی و بیهودگی و شکّ و استکبار آن است. او در مقام کاتب حرفه‌ای از صحنهٔ باشکوه تاریخ انسان نیز نسخه برمی‌داشت، از فیلسوفی که متنی را شرح می‌کرد تا راهزن همسایه که قاضی را به قتل تهدید می‌کرد. توحیدی به وسیعترین معنای لفظ انسان‌گرا اهل ادب بود. او از فرهنگ ادبی عرب و فرهنگهای بیگانه خوشه برگرفته و توشه اندوخته بود. او مقلّد و خلف شایستهٔ جاحظ بود که با هیچ چیز انسانی بیگانه نبود.

مراوده با فرهیختگان و پارسایان و قدرتمندان ابوحیان را سُخره‌گر و کینه‌ورز ساخت. انسان‌گرایی او انتخاب سرخوشانهٔ همّت والای یک مرد نبود بلکه قبول هشیارانهٔ ضمیر تیرهٔ یک مرد بود. او برخلاف مسکویه که " L'humaniste serein " [انسان‌گرایی متین] بود، "L'humaniste indigné " [انسان‌گرایی رنجیده خاطر] بود.[۳۹] توحیدی، به‌طوری که یاقوت گفته «پشتیبان اصلی بنوساسان» بود، یعنی: آواره، شعبده‌باز، سرگرم‌کننده و مردی که جایی نداشت تا سر به آرامش گذارد. او غریب بود.

۲. ابوعلی (بن) مسکویه: ندیم

ابوعلی احمد (بن) محمد بن یعقوب بن مسکویه خازن ـ مورّخ، فیلسوف، طبیب، کاتب، کتابدار، ندیم ـ در ۹۳۶/۳۲۵ در ری دیده به جهان گشود و در ۹ صفر ۴۲۱ / ۱۶ فوریهٔ

---

۳۷. توحیدی در *تقریظ الجاحظ* خود وصیت عباس را ضبط کرده است؛ رجوع شود به: محیی‌الدین، ص ۱۱۳ـ۱۱۰. کیلانی در *ثلاث رسائل*، ص ۲۶ـ۵، *رسالة السقیفة* را منتشر کرده است. رجوع شود به کتاب من، *ابوسلیمان سجستانی و مجلس او*، همان محل پیشگفته، (پیشتر، یادداشت ۲۸).

۳۸. *الهوامل و الشوامل*، شمارهٔ ۶۸، ص ۱۸۰.

39. M. Arkoun, " L' humanisme arabe au IVe / X^{e} siécle," *SI* , 14 (1961) : 79; *ibid*. 15 (1961): 63.

۱۰۳۰ در اصفهان درگذشت.[۴۰] تذکره‌نویسی گفته است که او زرتشتی بود و به اسلام گروید، امّا این ادّعا مشکوک است.[۴۱] محتملتر این است که خانوادهٔ مسکویه قبلاً به اسلام گرویده بودند. ادعاهای دالّ بر تشیع او مبنای محکمتری دارد. خوانساری او را از شیعیان امامی می‌شمارد. او می‌گوید که صدر شیرازی [= ملاصدرا] بسیاری از کتابهای او را در اختیار داشت و دیگر اینکه محمد باقر داماد [= میرداماد] به اقرار او بر حقوق اهل بیت [ع] و وظیفهٔ اطاعت از ایشان اشاره کرده است. محمد ارکون نیز مذهب شیعی او را نوعی تشیع نظری می‌شمارد که صفت بارز تفکر فارابی و اخوان الصفاء بود.[۴۲]

نخستین منصب حکومتی مسکویه در خدمت وزیر مهلّبی بود و سپس به نزد ابوالفضل بن عمید، وزیر رکن‌الدوله، رفت. مسکویه می‌گوید که مدّت هفت سال با ابن عمید مصاحبت داشت و در سمت کتابدار وی « روز و شب » به او خدمت می‌کرد. او باید تا زمان درگذشت ولینعمتش در ۳۶۰ / ۹۷۰ نزد ابن‌عمید باقی مانده باشد. او سپس با ابوالفتح پسر ابن عمید دست بیعت داد که در ابتدا وزیر رکن‌الدوله و سپس وزیر مؤیدالدوله بود. مسکویه در پی دستگیری و اعدام ابوالفتح به جمع ملازمان عضدالدوله پیوست. او در ۳۶۸ / ۹۷۸ در جریان فتح دیار مُضرّ از سوی عضدالدوله عهده‌دار مأموریتی سیاسی شد. طبق شرح حال کوتاهی که در *صوان‌الحکمة* راجع به او آمده او به صمصام‌الدوله نیز خدمت کرد و متعاقب آن بغداد را به قصد ری ترک گفت.[۴۳] او در پایان

---

40. Brockelmann, *GAL* , I. 417-18; *GALS*, I. 582;

عبدالعزیز عزّت، *ابن مسکویه: فلسفته الاخلاقیه و مصادرها* (قاهره ۱۹۴۶)؛ همچنین:

M. Arkoun, *Contribution à l'étude de il'humanisme arabe au IVe / X^e siécle; Miskawayh (320/325 - 421), philosophe et historien* (Paris 1970).

و رجوع شود به همو:

" Ethique et histoire d'aprés les *Tajārib al - Umam*," *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici* (Naples 1967), pp. 83 - 112.

م. خان کتابنامهٔ مختصری از منابع جدید و قدیم به دست داده است، در:

" Miskawayh and Ṯabit ibn Sinān," *ZDMG* , 117 (1967): 303, note 1.

همچنین رجوع شود به: بدوی، *جاویدان خرد*، مقدمه، ص ۲۵-۱۴؛ همچنین:

M. S. Khan , " Miskawayh and the Buwayhids," *Oriens*, 21-22 (1968-1969): 235-47.

و رجوع شود به ترجمهٔ ق. زُریق از *تهذیب الاخلاق* (*Refinement of Character*) (بیروت ۱۹۶۸)، پیشگفتار.

۴۱. یاقوت، *ارشادالاریب* ، ج ۲، ص ۹۱.

۴۲. خوانساری، *روضات‌الجنّات*، ج ۱، ص ۲۵۶؛ ارکون، *Contribution* ، ص 97-96.

۴۳. دربارهٔ خدمت مسکویه به آل‌بویه، رجوع شود به :

←

عمرش در مقام طبیب به خوارزمشاه خدمت کرد و در همین هنگام بود که با ابن‌سینا در حشر و نشر بود. بیهقی حکایتی را نقل می‌کند دایر بر اینکه ابن‌سینا او را دست‌کم می‌گرفت. او یک بار در مجلس درس چنان موهن رفتار کرد که مسکویه *تهذیب‌الاخلاق* خود را به سوی او پرتاب کرد.[۴۴]

مسکویه در اثر تاریخی بزرگش، *تجارب‌الامم*، جزئیات بیشتری از شرح احوال خویش به دست می دهد. او در وفیات سال ۳۵۰ / ۹۶۱ از یک قاضی به نام ابوبکر احمد بن کامل یاد می کند که به قولی مصاحب طبری مورّخ بوده است. مسکویه می‌گوید که *تاریخ* طبری را نزد ابن‌کامل خوانده و ابن‌کامل در شارع عبدالصمد زندگی می‌کرده و او اغلب با وی ملاقات می‌کرده است.[۴۵]

مسکویه ما را آگاه می‌کند که گذشته از آنچه شخصاً به چشم دیده، منابع اطلاع وی برای نگارش بخشی از آنچه پس از ۳۴۰ / ۹۵۱ روی داده، ابومحمد مهلّبی و استاذ ابوالفضل بن عمید بوده‌اند.[۴۶] او اغلب در نقل روایات مربوط به وقایع شخصی با این دو وزیر که ایشان را عمیقاً می‌ستود و وفادارانه در خدمتشان بود مذاکره می‌کرد. مسکویه برخی وقایع را نیز از جهت کار خاصّ خودش نقل می‌کند. به‌طور نمونه، حملهٔ خراسانیان در ۹۶۵/۳۵۵ به ری را ذکر می‌کند که در آن هنگام چپاولگران کاخ ابن عمید و اسطبلها و گنجینه‌های او را غارت کردند. مسکویه بدین‌گونه گزارش می‌کند:[۴۷]

> وکان الیّ خزانة کتبه فسلمت من بین خزائنه ولم یتعرض لها. فلما انصرف الی منزله لیلاً لم یجد فیه مایجلس علیه ولا کوزاً واحداً یشرب فیه ماء. فانفذ الیه ابن حمزة العلوی فرشا وآلة واشتغل قلبه بدفاتره ولم یکن شیء اعزّ علیه منها وکانت کثیرة فیها

→

Khan," Miskawayh and the Buwayhids," pp. 237-38.

دربارهٔ وظیفهٔ «خازن»، رجوع شود به: ص 43-238.

۴۴. بیهقی، تتمه، شمارهٔ ۲۳، ص ۲۹ ـ ۲۸ (ذیل عنوان ابوالفرج بن الطبیب الجاثلیق).

۴۵. *تجارب‌الامم*، ج ۲، ص ۱۸۴. مسکویه برای این دوره تا ۹۱۵/۳۰۲، یعنی زمانی که این اثر پایان می‌یابد، از *تاریخ* طبری استفاده کرد. از حکومت المقتدر (۹۰۸/۲۹۵) تا ۹۵۲/۳۴۰ منبع اصلی او *تاریخ* ثابت بن سنان بود. بخش مربوط به تاریخ عصرش در ۹۵۲/۳۴۰ شروع می‌شود و تا اندازه‌ای مبتنی بر *تاریخ* ثابت بن سنان است. رجوع شود به:

Khan, " Miskawaih and Ṯābit ibn Sinān," pp. 303-04.

۴۶. *تجارب‌الامم*، ج ۲، ص ۱۳۶.

۴۷. همان، ج ۲، ص ۲۲۴.

کل علم و کل نوع من انواع الحکم والآداب یحمل علی مائة و قرو زیادة فلما رآنی سألنی عنها فقلت: هی بحالها لم تمسهاید. فسّرّی عنه وقال: اشهد انک میمون النقیبة اما سائر الخزائن فیوجد منها عوض و هذه الخزانة هی التی لاعوض منها.]
من کتابدار کتابخانهٔ [ابن عمید] بودم و از همهٔ گنجینه‌های او فقط کتابخانه‌اش محفوظ ماند. وقتی که شب به خانه برگشت نه چیزی یافت که بر آن بنشیند و نه حتی کوزه‌ای آب که از آن بنوشد. ابن حمزهٔ علوی را به دنبال رختخواب و اثاث فرستاد. و نگران دفاترش بود که برایش گرانبهاتر از هر چیز بود. تعداد این دفاتر بسیار و مشتمل بر هر نوع علم و هر نوع حکمت و دانش بود و صد بار شتر یا بیشتر از آن بود. چون مرا دید از وضع آنها پرسید. و وقتی گفتم که همهٔ آنها دست نخورده و سالم است آسوده خاطر شد و گفت: «راستی که خوش اقبالی. همهٔ گنجینه‌هایم را می‌توان جایگزین کرد، جز این یکی».

مسکویه همچنین از چگونگی همراهی خود با ابن عمید در اعزام سپاه بزرگی به جبل در ۳۵۱ / ۶۹۹ سخن می‌گوید و اینکه چگونه در ۳۶۴ / ۹۷۴ با ابوالفتح بن عمید از ری حرکت کرد تا سپاهیان را به بختیار و عضدالدولهٔ در حال جدّ و جهد علیه ترکان ملحق کند.[۴۸] جامعترین مرجع شرح حال خودنوشتهٔ او در *تجارب الامم* به مأموریت سیاسیی مربوط می‌شود که در ۳۶۸ / ۹۷۸ در جریان لشکرکشی امیر برضدّ حمدانیان شام از طرف عضدالدوله عهده‌دار شد.[۴۹] فرمانروای حمدانی ابوتغلب دفاع دژی را به خویشاوند نزدیک کُردی به نام ابن بادویه واگذاشت و مملوکی به نام طاشتم را در خدمت وی قرارداد تا مستقیماً از او فرمان برد. سردار سپاه عضدالدوله، ابوالعلاء عبیدالله بن فضل بن نصر مسیحی، با استفاده از وعدهٔ پیشرفت در دستگاه عضدالدوله، ابن بادویه را در تسلیم دژ خام کرد. و آنگاه ابن بادویه با قولِ عطایای فراوان نگهبانان دژ را به دستگیری طاشتم ترغیب کرد. هنگامی که دژ تسلیم شد، مسکویه را به همراهی ابونصر خواشاده فرستادند تا از اموال موجود در آن صورتی برگیرد. او دستور داد که طاشتم را به زنجیر کشند و بر قاطری بی‌پالان سوار کنند و گرد دژهایی که تسلیم نشده بودند بگردانند و در عین حال اتباع وی که او را تسلیم کرده بودند لباس فاخر بپوشانند و

---

۴۸. مسکویه، *تجارب الامم*، ج ۲، ص ۲۷۲، ۳۵۹.
۴۹. همان، ج ۲، ص ۳۹۵-۳۹۲، همچنین:
Bürgel, *Hofkorrespondenz*, pp. 134-35; Khan ," Miskawayh and the Buwayhids ." pp. 244-45.

بر اسبهای زین‌دار سوار کنند و گرد همین دژها بگردانند. مسکویه با اجرای این دستورات به‌نحو مطلوبی بر توان روحی و نیاز عاطفی شدید طاشتم تأثیر گذاشت و از جانب وی نزد عضدالدوله شفاعت کرد. امّا فرمانروا با استناد به «حق حاکمیت» [raison d'état] طاشتم را به ابوتغلب بازگرداند و مسؤولیت آنچه ممکن بود برای این مرد اتفاق بیفتد، در زمانی که خارج از قلمرو حکومت او بود، از خود سلب کرد. ابوتغلب به احتمال قریب به یقین او را اعدام کرده بود. در این جریان لحن مسکویه نسبت به عمل عضدالدوله کاملاً انتقادی است.

مطالبی که در *صوان الحکمة* (۵۳ ـ ۳۴۶) ذیل «ابوعلی احمد بن محمد مسکویه» راجع به مسکویه آمده، به‌نحوی استثنایی جامع و مفصّل و حاوی اطلاعات زندگینامه‌ای (و کتابنامه‌ای) ارزشمندی است.

(۱) پس از بیان اینکه مسکویه یکی از مردان برجستهٔ زمان خود بود، شرح حال کوتاهی از کارنامهٔ او داده می‌شود:

«او در جوانی از ملازمان برجستهٔ وزیر ابومحمد مهلّبی بود. سپس به خدمت شاه عضدالدوله درآمد و از زمرهٔ همپیاله‌ها و رسولان وی بود تا اینکه شاه از این جهان رحلت کرد». نویسنده آنگاه بیان می‌کند که همنشینی مسکویه با استاذالرئیس ابوالفضل بن عمید و با پسر وی ابوالفتح ذوالکفایتین و با شاه صمصام الدوله و خدمت بعدی او در دربار عالی در ری و نیز آشنایی وی با دیگر مردان بزرگ تا عصر حاضر بیش از آن مشهور است که نیازمند شرح باشد.[۵۰]

(۲) آن گاه کارنامهٔ ادبی مسکویه بررسی می‌شود:

«تصنیفات وی بسیار بود، از جمله: دو اثر مشهور به *الفوزالکبیر* و *الفوزالصغیر* دربارهٔ علوم اوایل؛ *ترتیب السعادات*؛ *منازل العلوم*؛ *تهذیب الاخلاق*؛ *المسعدة*؛ حواشی بر کتابهای منطقی؛ تصنیفات دیگری دربارهٔ مقدمات، علوم الهی و طبیعی، دربارهٔ حساب و صنعت کیمیا و آشپزی که مشهورند و در روزهایی که مجلس وی دایر بود نزدش می‌خواندند؛ تصنیفات وی دربارهٔ ادب، مانند *المستوفی فی‌الشعر*؛ کتابش مشهور به *تجارب الامم* و *عواقب الهمم*؛ مجموعه‌اش مشهور به *انس‌الفرید*؛ کتاب وی *جاویدان خرد*؛ و آثار بسیار دیگری نیز که باید برشمرد. همهٔ اینها سرشار از بلاغت و خط خوش و

۵۰. این روایت دخالت مصحّحی [یا منقّحی] را که نزدیک به زمان سجستانی، قبل از مرگ مسکویه، می‌زیسته فاش می‌سازد؛ مقایسه شود با: ارکون، *Contribution*، ص 48-50.

شیوه‌ای لطیف بود. ابوحیان توحیدی در *الهوامل* خطاب به او پرسشهایی مطرح کرده که وی در *الشوامل* پاسخ داده است». آنگاه نویسنده می‌گوید: «آنچه از او درخصوص کارش شنیدم و آنچه از رفتار نیکو و اخلاق پاکش به چشم دیدم، با توجّه به محدودیت جا، مستحق رسالهٔ جداگانه‌ای است».

(۳) وصیت وی به طالب حکمت (= *جاویدان خرد*، ص ۲۹۰ ـ ۲۸۵، س ۷ ـ ۶).[۵۱]

(۴) متن کوتاهی دربارهٔ دعا: خداوند در اجابت دعا آنچه پیش از این انجام نداده است انجام نمی‌دهد و متأثر هم نمی‌شود. اجابت عبارت از این است که وقتی که در خلوت و عبادت دعا می‌کنیم حواسمان را از هواها دور می‌کنیم و پذیرای آن چیزی می‌شویم که خودمان را برای آن آماده کرده‌ایم. لذاست که می‌توانیم مسائل دشوار را حل کنیم، شعر از بر بخوانیم، به یاد بیاوریم، بفهمیم وغیره. اگر به ستاره‌ای بدین طریق توجّه کنیم، با آماده کردن خودمان، این صورت و تأثیر را چنان قبول می‌کنیم که خود این ستاره آنچه آمادهٔ قبول کردن از خالق است قبول می‌کند، امّا چیزی به چیز دیگری تغییر شکل نمی‌دهد. و این است دعای فرد و اجابت [خدا].

(۵) متن کوتاهی دربارهٔ بقای نفس. مسکویه مطلب را با آراءِ کسانی شروع می‌کند که آنها را طبیعیون و جسمیون می‌خواند. آنها معتقدند که بقای نفس منوط به بقای جسم است.[۵۲]

(۶) متنی درخصوص دلیل هراس از مرگ. علّت هراس از مرگ افراط در علاقه به جزئیات و محسوسات است و ناتوانی ما در نظر به جوهر شریفی که وجودمان از آن است. زیرا هنگامی که از دست دادن محسوسات را تصور می‌کنیم از هراس از مرگ

---

۵۱. توحیدی عهدی را به نام «لبعض اصحابنا» نقل می‌کند که به دست خود نوشته تا برایش تذکری باشد (*مقابسات*، مقابسهٔ ۹۴، ص ۸۷ـ۳۸۳). یاقوت (*ارشادالاریب*، ج ۲، ص ۹۶ـ۹۵) همین عهد را به عنوان وصیت مسکویه می‌آورد. مضمون اصلی این عهد جهادالنفس است.

۵۲. این متن و متن فروتر (۷) برهانهایی را که مسکویه در *الفوزالاصغر*، نسخهٔ خطی، موزهٔ بریتانیا ۶۳۳۵، برگهای ۴۳ و بعد، برای بقای ابدی نفس اقامه کرده نقل می‌کند. رجوع شود به:

F. Rosenthal, " On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World," *IC*, 14(1940): 398-402,

آنجا که این برهانها تا شرح پروکلوس بر *فایدون* افلاطون ردّ گرفته می‌شود (*الفوزالاصغر* در ۱۹۰۱/۱۳۱۹ در بیروت منتشر شده است.) همچنین رجوع شود به:

Endress, *Proclus Arabus*, pp. 28-29 ; L. C. Westerink, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo* (Amsterdam 1976-77), I, 18.

می‌لرزیم. مسکویه گفتهٔ فیلسوفان را نقل می‌کند «خودخواسته بمیر، زیرا مرگ خودخواسته تمرین در ترک محسوسات و لذات جسمانی و تمرین در دست کشیدن از شهوات و تمرین در هماهنگ ساختن خود مطابق با عقل و معقولات است». آنگاه نتیجه می‌گیرد: «اگر انسان خود را با همهٔ قوایش، یا غالب آنها، وقف این قصد کند جز در [عقل و معقولات] لذت نمی‌یابد، و به جزئیات و محسوسات میل نمی‌کند و باجود اختلاط با آنها، از آنها مفارق می‌شود، چنانکه در اصل بود، و آنگاه از مرگ نخواهد ترسید و به کسانی خواهد پیوست که به لقای خدا لامع و فائزند و در آنجا هیچ ترس یا اندوهی نیست».

(۷) برهانهایی برای وجود ابدی جوهر (نفْس): مسکویه از اینکه در وجود ابدی جوهر شک می‌کنیم ابراز حیرت می‌کند، زیرا نفس ضدّی ندارد و آنچه ضد ندارد نابود نمی‌شود و مادام که نفس جوهر است، مُحدَث نیست. نفس از لحاظی جوهر است و از لحاظی عرض. لیکن وجود ذاتی آن جوهر است. نفس از آن حیث که کمال [بدن] است عرض است؛ و عرض از میان رفتنی است؛ و حال آنکه جوهر را نمی‌توان از میان‌رفته تصوّر کرد. شک چگونه بر کسانی که نفس را فانی تصور می‌کنند مستولی شده است؟ آیا ماهیت نفس می‌تواند عرض باشد وقتی که نفس معطی حیات و محرّک خود است و به خود علم دارد؟ و بویژه این سه خاصّه است که مقوّم نفس است.

مختصر *صوان‌الحکمة* (برگهای ۵۸ الف ـ ۵۷ ب) مشتمل بر ده مَثَل است. مَثَل نخست در سه بخش است و مأخوذ از مکاشفهٔ قدما گفته می‌شود: «آن که نفس خویش را در هنگام سکونت در بدن نمی‌شناسد، هیچ راهی به شناخت آن پس از رحلت از بدن نیز ندارد. همه چیز از آن که در هر چیز تعمّق نمی‌کند پوشیده است. آن که منبع شرّ را نمی‌شناسد، نجات از آن را نمی‌تواند». نُه مَثَل بعدی در *جاویدان* خرد نیز یافت می‌شود. مَثَل هشتم درخصوص چهار نوع انسان است و در جایی دیگر از همین کتاب به سقراط نسبت داده شده است.[۵۳]

توحیدی دوست و همکار مسکویه بود. آنها در تألیف *الهوامل و الشوامل* و اثری کوتاه مشهور به *دربارهٔ ماهیت عدل* که مسکویه در جواب به پرسشی از توحیدی نوشته بود با یکدیگر همکاری کردند.[۵۴] و هر دو در خدمت وزیرانی مانند مهلّبی و ابن‌عمید و ابن

---

۵۳. رجوع شود به *جاویدان* خرد (ص ۷۵-۳۷۴) برای این نُه قول و (ص ۲۸۱) برای انتساب آنها به سقراط.

54. M. S. Khan (ed. and trans.), *An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice* (Leiden ←

سعدان بودند. داوری توحیدی دربارهٔ مسکویه نسبتاً تند است. توحیدی با مقایسهٔ مسکویه با دیگر اعضای مجلس ابن سعدان ادّعا می‌کند (*امتاع*، ج ۱، ص ۳۵) که او مانند مسکینی در میان اغنیا و مانند الکنی در میان فصحاست، زیرا بهره‌اش از دانش اندک است. توحیدی بیان می‌کند که بتازگی نسخه‌ای از شرح بر *ایساغوجی* فرفوریوس و شرح بر *قاطیغوریاس* ارسطو را به قلم ابوالقاسم کاتب (او را «دوست ما در ری» می‌نامد)، دستیار (غلام) ابوالحسن عامری، به مسکویه داده بود. سپس توحیدی شرح می‌دهد که او به زودی باید به ابن خمّار متوسّل شود و گاهی هم به ابوسلیمان سجستانی سر زند. او وقت فراغت کم دارد و از آنچه قبلاً فوت شده اندوهگین است.

ابن سعدان اظهار شگفتی می‌کند که قسمت مردی که با کسی مانند ابوالفضل بن عمید مصاحب بوده است چنین باشد. آن‌گاه توحیدی توضیح می‌دهد که مسکویه در آن هنگام با شخصی به نام ابوالطیب کیمیایی رازی به کیمیا اشتغال داشت و شیفتهٔ کتابهای ابن زکریا ([محمدبن زکریای] رازی) و جابر بن حیّان بود. (ابوحیّان جایی دیگر ادّعا می‌کند [*امتاع*، ج ۲، ص ۳۹] که این ابوالطیب را می‌شناخت.) وانگهی، مسکویه در مقام کتابدار در خدمت سرورش ابن عمید بود و خواسته‌ها و امیال او را برمی‌آورد. توحیدی شرح می‌دهد که زندگی کوتاه است و ساعتها می‌گذرد و فرصتها مانند برق از دست می‌رود. او ادّعا می‌کند که با اینکه عامری پنج سال در ری ساکن بود و به مطالعه و املا و نوشتن اشتغال داشت، مسکویه یک کلمه نیز از او نیاموخت، تو گویی میان آنها سدّی گذاشته بودند. به گفتهٔ او، مسکویه از این غفلت به شدّت پشیمان بود. توحیدی سبک نثر و شعر مسکویه را می‌ستاید و می‌افزاید که او هنوز به کیمیا و بذل سعی در خدمت حکومت مشغول است. او گزارش خود را با اظهار تأسف بر حرص و آز مسکویه پایان می‌دهد.

توحیدی درخصوص مسکویه چندین حکایت نیز نقل می‌کند. مسکویه یک بار درحضور ابوحیّان، وقتی که هردو به ابن عمید خدمت می‌کردند، بر اهدای صله‌ای یک هزار دیناری به شخصی بی‌استحقاق از وزیر خرده گرفت. این کار به بحثی طولانی می‌انجامد که در جریان آن ابوحیان دوستش را وا می‌دارد اعتراف کند که اگر او وظیفه‌بگیری بی‌استحقاق بود، درواقع، داوری ابن عمید را می‌ستود. او مسکویه را متّهم می‌کند که درحالی که دعوی حکمت و بحث از اخلاق می‌کند حسد می‌ورزد (*اخلاق*،

→

1966).

دربارهٔ توحیدی، رجوع شود به: ص 7-5.

ص ۲۳). ابوحیّان بگومگویی جالب توجّه میان صاحب ابن عباد و مسکویه را نیز نقل می‌کند (*اخلاق*، ص ۴۸۴). وقتی که ابن عبّاد در ۳۵۸ / ۹۶۸ به نزد مؤیدالدوله در ری آمد، در مجلس ابوالفضل بن عمید نیز حاضر شد و در آنجا با مسکویه بحثی داغ داشت. با رسیدن بحث به اوج عصبانیت، مسکویه استدعا کرد: «بگذار من سخن بگویم. این انصاف نیست! اگر می‌خواهی جلو سخن گفتنم را بگیری، بالشی بر دهانم بگذار». که متعاقب آن، صاحب پاسخ داد (با وقاحت): «بالشی بر دهانت نخواهم گذاشت، بلکه دهانت را بر بالش می‌گذارم». این بگو مگو مدتها به‌طور وسیع مورد بحث بود.

قصد مسکویه در اثر تاریخی بزرگ خود ثبت تجارب ملتها بود تا مردمان (عمدتاً فرمانروایان و صاحبمنصبان حکومت) از مثالهایی عبرت گیرند که در تاریخ روی می‌دهد. این اثر به لحاظ لحن و مضمون غیردینی و دنیوی است. مسکویه «اسمار و خرافات» را حذف می‌کند، چون به قول او «مردم زمان ما برای وظایفی که در آینده با آنها روبه رو می‌شوند تنها از رفتار بشری بی‌ارتباط با معجزه می‌توانند تجربه کسب کنند». در نتیجه، او تاریخ انبیای پیش از اسلام را از میدان مطالعهٔ خود خارج می‌کند و جنبه‌های دینی و حتی سیاسی رسالت پیامبر [ص] را نادیده می‌گیرد. او روایت خود را با «قدیمترین تاریخ ثبت شدهٔ» شاهان قدیم ایران آغاز می‌کند و گزارشهای بابلیان، یونانیان، مسیحیان، و عربهای عصر جاهلی را به تاریخ ایران ضمیمه می‌سازد. او با علاقه به علل اعتلا و افول خاندانها و جریانهای تاریخی بر ابن‌خلدون سبقت می‌گیرد. او اتفاق و بخت را نیز به روایتُ خود می‌افزاید، تا به قول او، مردمان آن را هم به حساب آورند و بر خدا نیز تکیه کنند.[۵۵]

مسکویه از *تاریخ* طبری نیز با حذف سلسله‌های انتقال و فشردن متن، تا دوره‌ای که دربرمی‌گیرد، استفاده کرد. این دو مورّخ از جهاتی با یکدیگر متفاوت‌اند. طبری اساساً مفسّر قرآن و محدّث بود و گزارشهای متفاوت تاریخی از وقایع را به دقّت نقل و سلسله‌های انتقال را با وسواس ثبت می‌کرد. شخصیت خود او کاملاً بیرون از موضوع بود. امّا اثر مسکویه با شیوه‌ای متعهد و شخصی و با لحنی صمیمانه نوشته شده است.

---

55. F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* , 2nd ed. (Leiden 1968), pp. 141-42.

رجوع شود به چاپ عکسی ل. کایتانی از *تجارب الامم* (لیدن و لندن ۱۹۰۹)، ج ۱، ص ۵ ـ ۴، سَلَف مسکویه، مسعودی، همین کلمهٔ «خرافات» را به اساطیر دورهٔ کفر اطلاق کرد؛ رجوع شود به:

Khalidi, *Islamic Historiography* , p. 66.

و رجوع شود به شارل پلاّ، ذیل عنوان «حکایت»، *دایرةالمعارف اسلام*، تحریر اوّل، ج ۳، ص 369-70.

منِ مورّخ فضولی ناخوانده نیست، بلکه مکمّل روایت است. مسکویه در نوشتن جمله‌ای که با «و رأیت أنا» («و خود دیدم») آغاز می‌شود تردید نمی‌کند و بدین سان در ابتدای وقایع سال ۹۵۱/۳۴۰ می‌نویسد: «غالب آنچه پس از این سال روایت می‌کنم مبتنی بر چیزهایی است که به چشم خود دیده‌ام یا از دولتمردان مطّلعی که شهادتشان را به یک اندازه متقن می‌شمارم یادداشت کرده‌ام».[۵۶]

اشخاصی که مسکویه ترسیم می‌کند کامل و سه بُعدی‌اند. مردان این عصر در صفحات روایت او جان می‌گیرند و زنده می‌شوند. او به هیچ وجه عینی نیست، اگر مقصود بی‌قضاوتی و آزادی از ارزش باشد. مسکویه مردان و وقایعی را که ماندنی می‌کند با معیاری می‌سنجد و مدح و ذمّ را به دقت نثار اشخاص می‌کند. او آشکارا از پادشاهان آل بویه انتقاد می‌کند و این کار را از معزّالدوله آغاز می‌کند که سیاستهای مالی وی از نظر او بلای شوم و منحوسی برای این خاندان بود. به گفتهٔ مسکویه، خطای معزّالدوله آن بود که زمینهای سواد (جنوب بین‌النهرین) را چنان به این و آن بخشید که مالکانشان آنها را بایر کردند و عایدی از میان رفت و آبیاری مورد غفلت قرار گرفت. مسکویه چنین شرح می‌دهد: «وقتی که ادارهٔ امور بر اصول نسنجیده مبتنی است، واقعیت اگر چه در ابتدا می‌تواند پوشانده شود، زمان رفته رفته آن را آشکار می‌کند. و این مانند وقتی است که کسی از جادهٔ اصلی منحرف شود. او ابتدا بی‌توجّه به ناچیزی انحراف راه می‌پیماید، امّا اگر ادامه دهد مسیرش را گم می‌کند و هرچه جلوتر می‌رود بیشتر از راه خویش دور می‌افتد و وقتی از خطایش آگاه می‌شود که جبران آن بسیار دیر است».[۵۷] مقصود از این سخنان ظاهراً وصف حکومت معزالدوله و نیز سنگ‌قبری برای آل‌بویه است.

مسکویه اغلب بر ارزش حزم و دوراندیشی تأکید می‌کند. او سیاست کوته‌نظرانه‌ای را که ابتدا معزالدوله اتّخاذ کرد مذموم می‌شمارد. این سیاست مبتنی بر کسب اطمینان از وفاداری سپاه با دادن پاداش بود. تقاضا برای دستمزدهای کلانتر بی‌وقفه افزایش می‌یافت و به اندازه‌های گزافی می‌رسید. او می‌نویسد: «در دوران معزّالدوله با توجه به اقتدار و احترامی که وی داشت و فرماندهی از آن او بود، این مرض مانند کودکی در حال رشد بود؛ و پس از درگذشت وی، در زمان فرزندانش، دیگر مرضی مزمن شده بود و از همهٔ حدود تجاوز کرده بود».[۵۸]

---

۵۶. مسکویه، *تجارب الامم*، ج ۲، ص ۳۹۴.
۵۷. همان، ج ۲، ص ۹۷-۹۶.
۵۸. همان، ج ۲، ص ۱۷۶.

مسکویه در عین حال که پادشاهان آل بویه را بد جلوه می‌دهد، دربارهٔ وزیرانی که به ایشان خدمت کردند با نظری مساعد سخن می‌گوید، بویژه آن دو تنی که آنها را بهتر از دیگران می‌شناخت، یعنی مهلّبی و ابن‌عمید. برخلاف معزّالدوله که وی را مردی کریه و خودکامه و احمق وصف می‌کند، مهلّبی را (که زیر تازیانهٔ سرورش رنج می‌کشید) مردی فرهیخته می‌شمارد که مردان علم و دانش را تشویق و دلگرم می‌کرد.[۵۹] مسکویه در توضیح علّت شکست نهایی ابن عمید بیان می‌کند که آنچه او را از استقرار حکومت عدل بازداشت آن بود که سرورش رکن‌الدوله، با اینکه برتر از امیران دیلمی همعصر خود بود، در مرتبهٔ سربازی تازه‌کار بود و به غارت شتاب داشت. او از ملاحظهٔ اثر رفتارش درآیندهٔ رعایایش ناتوان بود. او ناگزیر بود که به سپاهیانش اغماض روا دارد، چون با گشاده‌دستی حکومت می‌کرد و نه با اقتداری که از اعضای خاندانهای سلطنتی برمی‌آید.[۶۰]

مسکویه وزیرانی را که مانند خودش مردان دانش نظری و کفایت عملی بودند محترم می‌داشت. او کسی را که بدون داشتن سابقهٔ شایسته و تعلیم و تربیت به مسند وزارت می‌رسید، مانند ابن بقیّه، تقبیح می‌کرد.[۶۱] این مرد با زور ستمکاری از گمنامی تا مسند وزارت بختیار بالا آمده بود. پدر و پدربزرگ ابن بقیّه زارع بودند. ابن بقیّه در طول زندگی خود منازل بسیاری را پیمود، نخست همدست رئیس عیاران بود، سپس متصدی عوارض شد و پس از آن به عنوان مستوفی با رئیس مطبخ معزّالدوله معاشرت یافت و سرانجام نیز به خوانسالاری امیر رسید. این مقام مهمّ بود، چون مستلزم تهیهٔ مقدار زیادی از مایحتاج و رساندن غذایی شایسته به دهان امیر بود. خوارشماری مسکویه از این بابت نبود که ابن بقیّه خود را در صف بزرگان جا زده بود ـ ترقّی سریع در دستگاه دولت امری نامعمول نبود ـ بلکه از این بابت بود که ابن بقیّه فاقد صلاحیتهای کاتبان بود. مسکویه می‌گوید: «او [حتی] کفایت یا صلاحیت حمل دوات در پیش وزیران را نداشت». این مرد در میان طبقات پایین به یک لطیفه تبدیل شده بود. می‌گفتند: «من الغضارة الی الوزراة» («از خوان نعمت تا وزارت»). حسدورزی مردان صالح، ابن بقیّه را از آنها دور کرد و این به ناگزیر خسارتی بود برای وزارت. این نیز عبرتی بود.

علایق فلسفی مسکویه عمدتاً معطوف به اخلاق و تفکّر سیاسی بود. او فلسفه را یگانه «آموزش حقیقی» (ادب حقیقی / alēthinē paideia) و راه رستگاری (نجاة /

---

۵۹. مسکویه، *تجارب الامم*، ج ۲، ص ۱۲۵.
۶۰. همان، ج ۲، ص ۲۷۹، ۳۵۹.
۶۱. همان، ج ۲، ص ۸۶ـ۲۸۵، ۳۱۰، ۳۱۳، ۳۲۲، ۳۴۵.

sōtēria) معرّفی می‌کرد.[۶۲] آموزش انسان‌گرایانهٔ مؤدّی به رستگاری و کمال و سعادت وقتی آغاز می‌شود که جوانی که اتفاقاً بر وفق آموزش شریعت («ادب الشریعة») تربیت شده وظایفش را چنان انجام دهد که به آنها معتاد شود و آنگاه آثار اخلاقیی را مطالعه کند که با برهان آداب و فضایل مکتسب را در نفس راسخ می‌کنند.[۶۳] سپس نوبت به فراگیری حساب و هندسه می‌رسد که شخص را به گفتار راست و برهان درست عادت می‌دهد. او زان پس تا مرتبهٔ نهایی انسان که رسیدن به سعادت کامل است پیش می‌رود. عکس این امر، برای جوانی بی‌اقبال، وقتی رخ می‌دهد که او طبق ارزشهای باطل (کذب و امور غیراخلاقی) و شعر سخف، مانند شعرهای امرؤالقیس و نابغه و دیگران تربیت شود.[۶۴]

این متن منعکس‌کنندهٔ واژگان قطعه‌ای دربارهٔ آموزش جوانان در *لوح قابس* (*Kebētos Thēbaiou pinax*) است که مسکویه در *جاویدان* خرد از روایت عربی آن نسخه برداشته است.[۶۵] در آنجا «پایدیا»ی حقیقی از «پایدیا»ی دروغین (pseudopaideia) متمایز شده است. موضوعات متعلّق به «پایدیای دروغین» فنون مقدماتیی است که به «پایدیا»ی حقیقی منتهی می‌شود و اینها عبارت‌اند از: نحو، مساحی، حساب، هندسه، موسیقی و بقیهٔ شاخه‌های جاری دانش که قدما «تعالیم» (mathematics / mathēmata)

---

۶۲. مسکویه، *تهذیب‌الاخلاق*، ص ۵۰ ـ ۴۹. رجوع شود به:
Walzer, " Some Aspects of Miskawayh's *Tahdhīb al-Akhlāq*," *Greek into Arabic*, pp. 232-33.

۶۳. والتسر می‌گوید که «ادب الشریعه» حقیقت را به صورت دینی انتقال می‌دهد. «ادب الشریعه» مطابق است با نقش قوانین یونانی در *نوامیس* افلاطون و با نوع موسیقی (mousikē) مباح در جمهوری. والتسر نظر مسکویه را به نظر فارابی درخصوص وجوب آموزش دینی جوانان مربوط می‌کند و این اندیشه را که تربیت دینی پیش‌شرطی برای مطالعهٔ اخلاق فلسفی است تا *اخلاق نیکوماخوسی*، ۱۰۹۵ ب ۴۴ و بعد،پی می‌گیرد. مسکویه در *الفوز الاصغر*،برگ ۵۶ الف،با قطع و یقین می‌گوید که انبیا طبیبان نفوس‌اند و با «ادب حقیقی» (ادب الحق) جهل مردمان را درمان می‌کنند و آنها را به آداب صحیح و افعال سالم هدایت می‌کنند.

۶۴. ردّ شعر، طرد شاعران از مدینهٔ فاضلهٔ موصوف در جمهوری را نشان می‌دهد. مقایسه شود با: شرح *ابن رشد بر جمهوری افلاطون*، ص 33 (متن)؛ ص 24 (ترجمهٔ لرنر) و ص 27/34، آنجا که دلیل طرد اشعار عرب گفته می‌شود. بخشهایی از شرح ابن رشد به فارابی باز می‌گردد. می‌توان فرض کرد که گذاشتن شاعران عرب به جای هومر در شرح فارابی صورت گرفته است.

۶۵. مسکویه، *جاویدان خرد*، ص ۶۲-۲۲۹، بویژه ۵۶-۲۵۴. رجوع شود به:
Kebētos pinax (Cebetis tabula), ed. K. Praechter (Leipzig 1893); R. Joly, *Le Tableau de Cébés et la philosophie religieuse* (Bruxelles - Berchem 1963).

می‌گفتند. و گفته می‌شد که این فنون مقدماتی مانند عنان بازدارنده‌ای برای جوانان‌اند و ابزاری برای کسب «پایدیا» ی حقیقی که فلسفه است.

تنها انسان در مقام عضو اجتماع، نه فرد منزوی، به این کمال یا سعادت موردنظر نایل می‌شود. مسکویه به‌زهد حمله‌می‌کند ـ زهدی‌که‌بسیاری‌از فرهیختگان‌این‌دوره را به خود جلب کرده بود ـ هم در کسوت کناره‌گیری از جامعه و هم در کسوت آوارگی. مسکویه می‌گوید، در میان جانوران تنها انسان است که در کامل کردن ذات خویش مستکفی به خود نیست. گفتهٔ حکما دایر بر اینکه «انسان مدنی بالطبع است» به معنای آن است که او محتاج شهری است که در آن مردمان بسیاری هستند تا بتوان به سعادت انسانی (السعادة الانسانية = anthrōpinē eudaimonia) نایل شد. هر انسانی بالطبع و بالضروره نیازمند دیگران است و لذا محتاج همدلی و همراهی و محبّت صمیمانهٔ انسانها، زیرا آنها کامل‌کنندهٔ ذات و انسانیت اویند. پس هیچ شخص هوشمندی انزوا را ترجیح نمی‌دهد و آنان که زهد را فضیلت می‌شمارند و در غارها یا خانقاهها کناره می‌گیرند یا در اطراف و اکناف جهان سرگردان می‌شوند، هیچ یک از فضایل انسانی را کسب نمی‌کنند.[۶۶]

این تصوّر که انسان مدنی بالطبع است دو معنا دارد: (۱) انسان موجودی اجتماعی است و به محبّت انسانی اشتیاق می‌ورزد؛ (۲) انسان *نیازمند* دیگران است، برای اینکه به بقای خود ادامه دهد. مسکویه در این جمله که «انسان مدنی بالطبع است» بیشتر به معنای دوّم نظر دارد و مقصودش آن است که انسان نمی‌تواند مانند پرندگان و جانوران وحشی در انزوا زندگی کند؛ او به منظور تأمین معاش و رفاه خود نیازمند معاشرت و مساعدت مادّی است. «این معاشرت و مساعدت متقابل مدنیّت است.[۶۷] و مدنیّت در

---

۶۶. مسکویه، *تهذیب الاخلاق*، ص ۱۳۱. همچنین رجوع شود به: فارابی، *تحصیل السعادة* (ترجمهٔ انگلیسی، ص 23، بخش 18) آنجا که گفته می‌شود که انسان «حیوان سیاسی و اجتماعی» است. تعبیر «موجود اجتماعی» (animal sociale) را سنکا (*De beneficiis*, vii, i, 7) و لاکتانتیوس (*Divine Institutions*, VI, x , 10) به کار برده‌اند؛ رجوع شود به:

E. Barker, *From Alexander to Constantine* (Oxford 1956), p. 463, and note 1.

صورت دیگر و جالب توجّهی از گفتهٔ ارسطو در *الأمد علی الأبد* عامری، برگ ۳۶ ب، دیده می‌شود، اگر خطایی ناشی از استنساخ نباشد: «الانسان دینی بالطبع». این گفتهٔ ارسطویی در *سیاست*، ۱۲۵۳ الف ۹، آمده است؛ مقایسه شود با: *اخلاق نیکوماخوسی*، ۱۰۹۷ ب ۱۱ و ۱۱۶۹ ب ۱۹ و بعد.

۶۷. در *الهوامل و الشوامل*، ص ۶۹ و ۸۷ ، مسکویه از لفظ «تمدّن» استفاده می‌کند (آنجا که به معنای «اجتماع» آمده است). همچنین مقایسه شود با: *الفوزالاصغر*، برگهای ۵۳ ب ـ ۵۲ الف، آنجا که مسکویه بیان می‌کند که اجتماع متعاون «تمدن» است، چه در بیابان یا شهر یا قلّهٔ کوه باشد.

آبادانی (عمارت) ممکن است و آبادانی به وسیلهٔ یاری‌کنندگان بسیار و انتشار عدل در میان آنها و به وسیلهٔ قدرت حاکم (سلطان) که امور آنها را نظم می‌دهد و مراتب ایشان را حفظ و شرور را از ایشان دفع می‌کند به انجام می‌رسد. و وقتی که چنین چیزی نباشد، مدنیت تباه می‌شود».[۶۸]

پس جامعهٔ بشری صرفاً نتیجهٔ ضرورت نیست، بلکه حاصل اُنس طبیعی [sociability] انسان‌است. مسکویه با صحبت از دلایل علاقه یا محبّت (philia)، حتی در مکانهایی غریب مانند کشتی، می‌گوید که اصل هرگونه محبّتی اُنس طبیعی است. این اُنس طبیعی نتیجهٔ وجود بالطبع اجتماعی (انیس) انسان است و نه [وجود] وحشی یا مخالف با اجتماع او.[۶۹] مسکویه نظر لغت‌نویسان عرب را مبنی بر اینکه کلمهٔ «انسان» از ریشهٔ «أ ـ ن ـ س» مشتق شده تأیید می‌کند.[۷۰] او می‌گوید، از آنجا که کمال انسان با تعاون همهٔ افراد حاصل می‌شود و از آنجا که انسانها به کمال یکدیگر یاری می‌کنند، باید یکدیگر را دوست داشته باشند، زیرا هریک کمال خود را در دیگری می‌بینند و «همه عضو یک پیکرند».[۷۱]

۳. ابوالحسن عامری: فیلسوف

ابوالحسن محمد عامری، یا ابوالحسن بن ابی‌ذر در ابتدای قرن چهارم / دهم در نیشابور زاده شد و در ۲۷ شوال ۳۸۱ / ۶ ژانویهٔ ۹۹۲ در زادگاهش درگذشت. او نزد ابوزید

---

۶۸. *الهوامل و الشوامل*، ص ۵۱ ـ ۲۵۰. مسکویه با قطع و یقین می‌گوید (ص ۳۵) که کسانی که از کمک متقابل به دیگران دریغ می‌کنند زاهدان‌اند و اینان هم به خود و هم به دیگران ظلم می‌کنند. او می‌گوید که آنها در میان فلاسفه و فرقه‌های دینی وجود دارند؛ محض نمونه، صوفیان. مسکویه از ظلم (جور، ظلم، عدوان) زاهدان سخن می‌گوید، که از دیگران کمک می‌گیرند بی‌آنکه در عوض کمکی کنند؛ *الفوز الاصغر*، برگ ۵۴ الف.

۶۹. *تهذیب الاخلاق*، ص ۱۴۰، مقایسه شود با: *اخلاق نیکوماخوسی*، ۱۱۵۵ الف ۲۲ـ۱۶.

۷۰. به گفتهٔ لین، اشتقاق «انسان» از «اُنس» نظریهٔ بصریها بوده است:

E. W. Lane, *An Arabic - English Lexicon* (London 1863-93), I, 115.

۷۱. مسکویه، *تهذیب الاخلاق*، ص ۱۵ـ۱۴. مسکویه همچنین از تعبیر «شخص واحد» استفاده می‌کند (ص ۱۳۵). همچنین مقایسه شود با: ص ۱۵۶، آنجا که دربارهٔ پسندیدگی تعلیم محبّت و سازگاری و خیر کلّی به کودکان، که همهٔ انسانها با محبّت و اُنس طبیعی بدان می‌رسند، به جای تعلیم تاریخ شاهان و جنگهای آنان از سقراط نقل قول می‌شود. دربارهٔ این عبارات (که درواقع تعبیر دیگری است از عبارات تمیستیوس / ثامسطیوس)، رجوع شود به:

Rosenthal," On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World," pp. 403-04.

بلخی دانش آموخت. عامری فیلسوف بود و به تصوّف گرایید و با صوفیان معاشرت داشت و دربارهٔ موضوعات تصوّف نیز کتاب نوشت.[۷۲]

عامری نیز مانند بسیاری معاصرانش سفر بسیار کرد، چندی در تعقیب دانش و روشن اندیشی، چندی برای کسب اطمینان از حمایت پادشاهان و وزیرانی که بسیاری از آثارش را به ایشان اهدا می‌کرد و چندی به دلیل بی‌ثباتی و شکنندگی خاندانهای کوچکی که نزدشان پناه جسته بود. او همچنین مجبور بود فرار کند. عامری در جریان سفرهایش دست کم دو بار از بغداد دیدن کرد. توحیدی بیان می‌کند (*بصائر*، ج ۳، ص ۵۴۵) که در ۳۶۰ / ۹۷۰ عامری را در بغداد دیده و در آن هنگام او در مجلس ابوحامد مرورودی حضور داشته و مسأله‌ای شرعی در اعلام اباحهٔ شراب (تحلیل الخمر) بحث شده است. توحیدی تفحّص شرعی خود را با تعابیر فلسفی زیبا و ظریف جلوه می‌دهد. پس از آن او را در ۳۶۴ / ۹۷۴ ملاقات کرد، در آن هنگام عامری به همراه (ابوالفتح) ذوالکفایتین به مدینة السلام [= بغداد] آمده بود و این بار انجمنی پُرسرگذشت با فیلسوفان بغداد و مواجهه‌ای به یادماندنی با ابوسعید سیرافی داشت. عامری، قطعاً، پس از نخستین سفر در ۳۶۰/ ۹۷۰ به بغداد بوده است که در ری با ابوالفضل بن عمید دیدار کرده است، زیرا مسکویه این دیدار را پس از مراجعت وی از پایتخت ذکر می‌کند و ابن‌عمید در آن سال درگذشت. مسکویه در *تجارب الامم* می‌گوید که ابوالحسن عامری را در دربار ابن عمید دید. به گفتهٔ او این دیدار هنگامی بود که عامری از بغداد به خراسان مراجعت می‌کرد: «[عامری] خود را فیلسوفی تمام می‌پنداشت و کتابهای ارسطو را شرح می‌کرد تا به پیری رسید. وقتی که از دانش جامع استاذالرئیس از علوم و فکر درخشان و حافظهٔ عالی وی از آنچه نوشته شده بود آگاه شد پیش او تعظیم کرد و مطالعاتش را نزد او از سر گرفت و

---

۷۲. رجوع شود به مقدمهٔ مجتبی مینوی بر چاپش از *السعادة والاسعاد* عامری (ویسبادن ۵۸-۱۹۵۷)؛ مقدمهٔ غُراب بر چاپش از *الإعلام بمناقب الاسلام* عامری؛ و همچنین:

F. Rosenthal," State and Religion according to Abū l-Ḥasan al - Āmirī," *IQ*, 3 (1956): 42-52, especially pp. 42-43.

دربارهٔ عامری، همچنین رجوع شود به:

J. C. Vadet," Le souvenir de l'ancienne Perse chez le philosophe Abū l-Ḥasan al-'Āmirī," *Arabica* , 11 (1964): 257-71; M. Türker, "Al-'Āmirī et les Commentaires des Catégories," *Araştirma* (Ankara 1965); M. Arkoun," La conquête de bonheur selon Abū-l Ḥasan al-'Āmirī," *SI*, 22 (1965): 55-90.

دربارهٔ ابوالفرج علی بن حسین بن هندو، مؤلف اثر مهم حِکَمی به نام *الحکم الروحانیّه من الحکم الیونانیة* (متوفّی ۱۰۱۹/۴۱۰)، رجوع شود به: پیشتر، فصل دوّم، یادداشت ۵۸.

خود را درخور شاگردی وی شمرد. او نزد [ابن عمید] کتابهای دشوار بسیاری خواند که [ابن عمید] غوامض آنها را برایش می‌گشود و در آنها او را راهنمایی می‌کرد».[۷۳] با این همه، مسکویه نمی‌گوید که عامری چه مدّت در ری باقی ماند.

در ۳۷۰ / ۹۸۰ عامری را باز در نیشابور می‌بینیم که در آنجا با گروهی از صوفیان آواره [جوّالین] دیدار می‌کند و این واقعه‌ای است که توحیدی از آن یاد کرده است (*امتاع*، ج ۳، ص ۹۴). او عامری را یکی از «جوّالین» ی [= جهانگردانی] وصف می‌کند که به گوشه و کنار جهان سفر می‌کنند و به «اسرار خدا در میان انسانها» واقف می‌شوند.

عامری در پایان عمر در بخارا سکونت گزید. در ۳۷۵ / ۹۸۵ *التقریر لاوجه التقدیر* را برای ابوالحسین عُتبی، وزیر نوح بن منصور، به پایان برد؛ و *الأمد علی الأبد* خود را نیز در همین سال در بخارا کامل کرد. تولید ادبی او در پایان دورهٔ کاریش زیر سایهٔ سامانیان به انجام رسید؛ *الإعلام بمناقب الاسلام* خود را برای ابونصر بن ابی زید، وزیر سامانی، نوشت و *السعادة و الاسعاد* را برای امیری سامانی که دوست داشت او را وزیر خود کند.[۷۴] او قطعاً از کتابخانهٔ بخارا استفاده کرده است، چنانکه پس از وی ابن سینا نیز همین کار را کرد.

ماده‌ای که در *صوان الحکمة* (ص ۳۱۰-۳۰۷) ذیل نام «ابوالحسن محمد بن یوسف عامری» به او اختصاص دارد مشتمل است بر: (۱) شرح حالی کوتاه: «در خراسان به تفلسف اشتغال داشت و نزد ابوزید احمد بن سهل بلخی درس خواند... راهش به بغداد افتاد و با اینکه اخلاق ساکنان آن را نمی‌پسندید، در آنجا به تدریس پرداخت. فیلسوفی تمام بود که [به خراسان] مراجعت کرد. بر کتابهای ارسطوی حکیم شرح نوشت و با آنها به پیری رسید».[۷۵] (۲) در قطعه‌ای از *الأمد علی الأبد* فهرستی از آثار وی و دلیل نوشتن این یک ذکر می‌شود.[۷۶] (۳) قطعه‌ای از پایان کتاب وی مشهور به *النسک العقلی*. بخشی از

---

۷۳. مسکویه، *تجارب الامم*، ج ۲، ص ۲۷۷، وقایع سال ۹۶۵/۳۵۹.

۷۴. رجوع شود به فهرست آثار عامری در مقدمهٔ مینوی، ص شش؛ غراب، مقدمه به *اعلام* عامری، ص ۱۲ [/ ترجمهٔ فارسی، ص ۱۳].

۷۵. زبان بخش آخر این بند شبیه به متن راجع به عامری در مدح مسکویه از ابن عمید است (*تجارب الامم*، ج ۲، ص ۲۷۷؛ رجوع شود به: فروتر، یادداشت ۱۱۱) و پیداست که از آن منبع گرفته شده است.

۷۶. بنابراین عامری *الأمد علی الأبد* را برای اعتبار بخشیدن به تصوّر جاودانگی، یا دقیقتر بگوییم، معاد نوشت. در ابتدای *صوان‌الحکمة*، ص ۸۵ ـ ۸۲، ۸۶ (سطر آخر) تا ۹۲ (= نسخهٔ خطی سرویلی ۲ / ۱۷۹، برگهای ۸۲ الف ـ ۸۰ ب، ۸۵ الف ـ ۸۲ ب)، از *الأمد علی‌الأبد* نقل قولی ارزشمند و جامع آورده می‌شود.

این اثر در *مقابسات*، مقابسهٔ ۹۰، ص ۵۲ ـ ۳۴۸ و نیز در *جاویدان خرد*، ص ۷۳ـ۳۷۲، ذکر شده است.[۷۷] (۴) عکس‌العمل او پس از دیدار از بغداد. گفته‌اند که وقتی عامری از بغداد مراجعت کرد از او پرسیدند که مردم آنجا را چگونه یافتی. وی پاسخ داد که تصنّعی سطحی و فریبا یافتم که در پشت آن وقاحتی کامل و محبّتی فاسد و خوارداشتِ خراسانیان و همهٔ کسان دیگر نهفته بود. بهترین چیزی که برای آدمی اتفاق تواند افتاد آن است که مادّه‌اش شرقی و صورتش عراقی باشد و بدین ترتیب میان متانت خراسان و تصنّع عراق جمع می‌شود و بلاهت اولی و رُعونت دومی می‌ریزد. در متن افزوده می‌شود که عراقیان عامری را راندند، «پوست از تن وی جدا کردند، شرحه شرحه‌اش کردند و درمان منصفانه‌اش را نپذیرفتند»، یاری دیگر به جای خود. (۵) او در یکی از کتابهایش در وصف خالق گفت: «تجلّی اوست و نه غیب او که مانع از ادراک وی است. خورشید را بنگرید. آنچه شما را از رو به زو شدن با قرص آن باز می‌دارد آیا نه شدّت شعاعهای آن و انتشار نور آن است؟»

ماده‌ای که در *مختصر صوان الحکمة* (برگهای ۵۵ الف ـ ۵۰ الف) به عامری اختصاص داده شده است با بخشی از *النسک العقلی* او آغاز می‌شود. آن‌گاه شماری از کلمات قصار و وصایای وی ذکر می‌شود که از کتابهای ایرانیان قدیم برگزیده شده و آغاز آن این جمله است: «جهان فراز و نشیب دارد و آنچه از آن به تو رسیده با وجود ضعف تست و آنچه برضدّ تست قدرت تو نمی‌تواند آن را دفع کند».[۷۸]

توحیدی به دیدار عامری از بغداد در ۳۶۴ / ۹۷۴ بیش از یک بار اشاره می‌کند. او می‌گوید (*مقابسات*، مقابسهٔ ۹۰، ص ۳۵۳) که وقتی عامری به همراه ذوالکفایتین (ابوالفتح بن عمید) به بغداد آمد، «اصحاب بغدادی ما» با او تند رفتار کردند. او این پذیرایی بد را از خُلق تند و هیجانی «اصحابنا» و پیشداوری آنها نسبت به بیگانگانی می‌داند که از آنها برترند. به گفتهٔ او همهٔ اینها به حسّ رقابت دامن می‌زند و از بی‌غرضی مانع می‌شود. او بیگانه‌ترسی بغدادیان را از جوّ طبیعی (هوا و خاک) می‌داند و می‌گوید

---

۷۷. توحیدی بر مبنای آنچه بشخصه از عامری شنیده بود از شرح او بر *النسک العقلی* نقل قول می‌کند. بخشهایی از این اثر در *مختصر صوان الحکمة*، برگهای ۵۰ ب ـ ۵۰ الف، نیز ذکر می‌شود. نقل قول‌های مندرج در روایتهای *صوان* و *مقابسات* و *جاویدان خرد* بازسازی بخشی از این اثر (ظاهراً مفقود) را ممکن می‌سازد.

۷۸. همچنین رجوع شود به: *السعادة والاسعاد*، ص ۳۳۵ (داریوش تا اسکندر). محض نمونه، این گفته در ابن مقفّع، *الادب الصغیر*، در *رسائل البلغاء*، تصحیح م. کُرد علی، ص ۱۷، نیز آمده است.

که آنها به درمانی جدّی نیاز دارند. امّا معدودی از ایشان نیز به دلیل غلبهٔ طبع از این عادت نکوهیده و زودرنجی به‌دورند. حکمت بر زبان ایشان آشکارتر است تا در اعمالشان و مزدی می‌طلبند بیش از مسؤولیتی که بر عهده دارند. این امر البته در میان همهٔ مردم شایع است. لیکن در میان «اصحابنا» رایجتر است. او نتیجه می‌گیرد که کمال نادر است.

توحیدی درجایی دیگر (*امتاع*، ج ۲، ص ۸۴) عامری را به دلیل ردّ دوستی فلاسفهٔ بغداد سرزنش می‌کند. وقتی که ابن سعدان وزیر به معاینه درمی‌یابد که «اصحابنا» او را از خود راندند و کوچک شمردند، او را از خودشان نشمردند، توحیدی توضیح می‌دهد که سختگیری و طبع زُمُخت و خودپسندی عامری مردم را از وی دور کرد. به گفتهٔ توحیدی، او هرگاه که در حیطهٔ کار خودش وارد می‌شد کاملاً با کفایت بود. آن گاه توحیدی عباراتی را از نوشته‌های عامری بعینه می‌آورد و وزیر تقاضای شنیدن عبارات بیشتری از وی می‌کند. این نقل قول‌ها با شرح انتقادی ابوالنضر نفیس نیز همراه است و شاید نشان‌دهندهٔ ردّ فلاسفهٔ بغداد بر افکار وی است.[۷۹]

جدال میان عامری و فلاسفهٔ بغداد در مناظره‌ای که میان او و ابوسعید سیرافی در جمادی‌الثانی ۳۶۴ / فوریهٔ ۹۷۵ در مجلس ابوالفتح بن عمید برگزار شد به اوج رسید (*اخلاق*، ص ۴۱۴ ـ ۴۱۰). جلسه آن چنان پرازدحام بود که همه به هم چسبیده بودند. عامری گفتگو را با پرسش از سیرافی آغاز کرد و از او خواست تا نقش حرف اضافهٔ «بـ» را در ذکر «بسم‌الله الرحمن الرحیم» توضیح دهد. حضّار از این تقاضا درشگفت شدند. سیرافی بر مَرکَب بلاغت نشست («خدا سیرافی را به نمایش جادوی مباح برانگیخت») و ابیاتی در حکمت سکوت قرائت کرد. وزیر بالمآل از بحثی پرفایده مأیوس شد، چون این مناظره نیز مانند برخورد میان رُمّانی و بصری بیشتر مواجهه و رویارویی بود تا مناظرهٔ واقعی. پس از اینکه حاضران مجلس را ترک گفتند، توحیدی به سیرافی خطاب کرد و گفت او هیچ گاه مانند امروز تا بدین حدّ زیرک نبوده است. سیرافی نیز گفت که رویارویی کنونی تلختر از مناظرهٔ وی با ابوبشر متّی در سال ۳۲۰ هجری در مجلس فضل

---

۷۹. در نسخهٔ خطی ابوالنصر نفیس آمده است. در *صوان‌الحکمة*، ص ۲۷۶، از شخصی به نام ابوالنفیس (اگر همان شخص باشد) نام برده می‌شود و در ص ۶۱ ـ ۳۵۵، عنوانی به نام اوست، آنجا که حافظهٔ او را در حفظ امثال و حکم فلسفی و الخ می‌ستاید. در *الصداقة والصدیق* توحیدی، ص ۶۴ ـ ۱۶۳، نامه‌ای از او خطاب به یک دوست ذکر می‌شود و همچنین نامه‌ای به عبّادانی، در ص ۲۹ ـ ۳۲۸؛ همچنین رجوع شود به: *امتاع*، ج ۳، ص ۱۳۸ و بعد (التفات او به طبیعت)، و *بصائر*، ج ۱، ص ۳۶.

بن جعفر بن فرات بود.[۸۰] توحیدی می‌افزاید که اگر اجتناب از اطناب و خَلط روایات متفاوت در کار نبود، مناظرهٔ قبلی را نیز به یاد می‌آورد، زیرا سیرافی آن را به صورت کامل برای وی نقل کرده است. به گفتهٔ ابوحیان، آن مناظره در باب تفاوت میان نحو و منطق و برتری یکی بر دیگری و احصای فواید هریک بود.[۸۱]

گزارش توحیدی درخصوص روابط عامری با ابوالفضل بن عمید (*اخلاق*، ص ۴۵-۳۴۴) با روایت مسکویه اختلاف دارد. او نخست به معاینه درمی‌یابد که پسر ابوالفضل، ابوالفتح، به لحاظ سیاسی با استعدادتر و نیکبخت‌تر از پدر بود و از این‌رو با ورود به بغداد به چیزی نایل شد که پدرش به چنگ نیاورده بود. و ابوالفضل به این دلیل بغدادیان را خوار می‌کرد و آزار می‌رساند. آن گاه ابوحیّان مدّعی می‌شود که ابوالفضل خسیس و پست بود. به‌طور نمونه، به عامری مبلغی ناچیز می‌پرداخت. و این بدان دلیل بود که عامری او را فریب داده و دزدکی اجازهٔ ورود به دربار او را یافته بود. عامری به ابن‌عمید گفته بود که از خراسان به نزد او می‌آید تا با او علم‌الحیل و جرّالثقیل بخواند. عامری او را با این بهانه و با شیوه‌های دلپسند و اشک به چشم آوردن در هنگام استماع سخنان وی گول زد. عامری به او می‌گفت که زندگیش تا پیش از این اتلاف وقت و گمراهی بوده است و ابوالفضل چون رفتار او را چنین می‌دید پاسخ می‌داد که نیاز عامری به او برای فراگیری جرّالثقیل بیشتر از نیاز وی به عامری برای فراگیری الهیات یا علم مابعدالطبیعه بود که عامری در آن علم دریایی عمیق و کوهی صعودناپذیر بود. توحیدی به معاینه در می‌یابد که این نحوه گفتگو چیزی بیش از تمسخر و خودنمایی هردو شخص نبود، زیرا هیچ یک از آن دو چیزی بیش از دیگری دربارهٔ این دو علم نمی‌دانست.

سنّی‌مذهبان پاک‌دین عامری را بدنام می‌شمردند. بنابر حکایتی، عالِمی که در همان روزِ درگذشت عامری وفات کرده بود به رؤیای دوستی آمد و به او گفت که وی به بهشت وارد شد و عامری به جای او به جهنم رفت.[۸۲] اتهامات نسبتاً شدیدتر را جریری متشرع در مناظره با مَقْدِسی، از اعضای اخوان الصفاء، عنوان کرد (*امتاع*، ج ۲، ص ۱۶-۱۵). به ادّعای او، عامری مجبور بود که برای فرار از تعقیب و آزار جویای حمایت از دربار

---

۸۰. مصحّح طبق *امتاع*، ج ۱، ص ۱۰۸، متن را با گذاشتن (سال) ۳۲۶ (به جای ۳۲۰) اصلاح می‌کند. بدین ترتیب تاریخ قید شده در این صفحه نادرست ذکر شده است (مقایسه شود با: *امتاع*، ج ۱، ص ۱۲۹، س ۱).

۸۱. پیشتر، ص ۱۶۹-۱۶۲.

82. Rosenthal, " State and Religion," p. 43.

ابن‌عمید شود و در نیشابور به سپهسالار (صاحب الجیش) پناه برد و سعی کند با نوشتن کتابهایی در دفاع از اسلام در میان عوام شهرت به دست آورد.[۸۳] به گفتهٔ جریری، با وجود این او مظنون به الحاد، عقیده به قِدَم عالم و بحث از هیولی (ماده) و صورت و زمان و مکان و دیگر هذیاناتی از این دست بود که مخالف با دین است. عامری به مؤلف هر بدعت کفرآمیزی تقرّب می‌جست و با هر بدعتگذاری همنشین می‌شد و خود را مخاطب هرکسی قرار می‌داد که دعوی معنایی باطنی برای ظاهر و معنایی ظاهری برای باطن می‌کرد.[۸۴]

ابن‌سعدان در شب شانزدهم نظر توحیدی را دربارهٔ *انقاذ البشر من الجبر والقدر* عامری می‌پرسد (*امتاع*، ج ۱، ص ۲۳-۲۲۲). توحیدی می‌گوید که نسخه‌ای از این اثر را که به خط مؤلف بوده نزد «صدیقنا و تلمیذه» ابوالقاسم کاتب دیده است، ولی هیچ‌گاه این کتاب را نزد عامری نخوانده است. با این همه، شنیده است که ابوحاتم رازی آن را نزد مؤلفش خوانده است. توحیدی تصدیق می‌کند که کتاب عامری کتابی نفیس است و رویکرد عامری به مسأله عمیق است، امّا رهانندهٔ انسانها از تقدیر و سرنوشت نیست زیرا همهٔ محققان بر سر این مسائل اختلاف نظر دارند.[۸۵]

پیوند عامری با تصوّف در داستانی که شیخی صوفی برای ابوحیان نقل کرده واضح و مبین است (*امتاع*، ج ۳، ص ۹۶-۹۱). شیخ صوفی نقل می‌کند که در ۳۷۰/۹۸۰ در اثنای آشوبهای داخلی در خراسان وی در نیشابور بود و در آن هنگام سلسلهٔ سامانی وضعی آشفته داشت. محمدبن ابراهیم، صاحب‌الجیش، در قایین پناه گرفت و ابوالعباس سردار سامانیان با قوای بسیار به نیشابور آمد.[۸۶] گرانی به اوج رسیده بود، راهها ناامن بود و اهرج

---

۸۳. از قرار معلوم تلمیحی است به *الإعلام بمناقب الاسلام* عامری که در دفاع از اسلام نوشته شده است. مقایسه شود با: عامری، *السعادة والاسعاد*، ص ۳۴۷ (با نقل قول از افلاطون)، در اباحهٔ دروغ گفتن فرمانروا به دشمنانش و به جوانان و به گولان و تشبیه دروغگویی به طبّ. در آثار حکمی و فلسفی این تشبیه رایج است. محض نمونه، رجوع شود به گفتهٔ منسوب به سولون در *روضة الافراح* شهرزوری، برگ ۱۳۸ ب، که دروغگویی مانند طبّ است. و رجوع شود به: پیشتر، فصل دوّم، یادداشت ۱۷۱.

۸۴. اتّهام مشابهی بر ضدّ آموزگار عامری، ابوزید بلخی، مطرح شده بود؛ ابن سینا نیز مظنون به داشتن گرایشهای اسماعیلی بود.

۸۵. توحیدی در اینجا به‌طور ضمنی می‌فهماند که نزد عامری کتابهای دیگری هم خوانده است. ابوحاتم رازی مذکور در اینجا آن داعی اسماعیلی نیست که حدود ۳۲۲/۹۳۳ درگذشت.

۸۶. رجوع شود به: ابن اثیر، *کامل*، ج ۹، ص ۸-۷، وقایع سال ۳۷۱/۹۸۱. برای محلّ قایین (در ←

و مرج بر همه جا گسترده. در این اوضاع و احوال گروهی از «غرباء» به دیدار زاهدی به نام زکریا رفتند، امّا او از شایعهٔ (حدیث‌الناس) اخیر درخصوص فرمانروایان استفسار کرد. آنها می‌خواستند که از این‌گونه چیزها دور بمانند، لذا به صومعهٔ زاهد دیگری به نام ابوعمرو وارد شدند؛ امّا او نیز کنجکاو شایعات اخیر بود. این بار بیش از بار نخست برآشفتند و به نزد زاهد دیگری به نام ابوالحسن ضریر (کور) رفتند، امّا او نیز می‌خواست دربارهٔ شایعات اخیر چیزی بشنود. پس مأیوسانه تصمیم به مراجعت به سرزمین خویش گرفتند. در راه به ابوالحسن عامری برخوردند که هم شیخ و هم فیلسوف بود و کتابی نیز دربارهٔ تصوّف نوشته بود. او سیّاح و جهانگرد بود و به گوشه و کنار جهان سفر می‌کرد و به شناخت اسرار خدا در میان نوع بشر می‌پرداخت.[۸۷] در مسجدی با او به مشورت نشستند و حال خویش بازگفتند. او استدلال کرد که آنها نبایست عقیدهٔ زاهدان را حقیر بشمارند. عوام مردم به دلیل تعلّق به دنیا دربارهٔ رهبران و زمامداران سخنان کودکانه می‌گویند و زاهدان دربارهٔ امیران و خودکامگان بزرگ سخن می‌گویند تا از اثر قدرت و داوری و انتقام خدا در حقّ ایشان آگاه شوند. آنها اسرار حکمت خدا را می‌آموزند و واقف می‌شوند که هر سلطانی، جز خدا، محو و نابود است و هر لذّتی، جز لذت بهشت، درمی‌گذرد. این امر باعث می‌شود که آنها به خدا پناه ببرند و از خواب غفلت برخیزند و برای خلاصی از آفات دنیا بکوشند. پس باید از ظاهر فراتر رفت و به باطن نگریست. شیخ صوفی شرح می‌دهد که آنها درحالی از عامری جدا شدند که درسی بزرگ آموخته بودند.

این روایت ما را با دو نوع شایع تصوّف زاهدانه آشنا می‌کند: یکی تصوّف سیّار غریبان آواره و دیگر تصوّفِ خانقاهی عابدانی که در غارها و صومعه‌ها، دور از خلق، زندگی می‌کنند. عامری خود صوفیی آواره بود و حال رفیقان صومعه‌نشین خود را خوب می‌فهمید.

برداشت عامری از فیلسوف و مقام وی در جامعه، شاخهٔ بومی تصوّف زاهدانه را با نخبه‌گرایی فلسفیی پیوند داد که او از افلاطون یا از اقوال منسوب به افلاطون آموخته بود. عنوان رسالهٔ صوفیانهٔ او ـ *النسک العقلی* (*زهد عقلی*) ـ خود گویای این سنّت دوگانه

→

قهستان)، رجوع شود به: لسترنج، *سرزمینهای خلافت شرقی*، [ترجمهٔ محمود عرفان، تهران ۱۳۶۴ ، ص ۸، ۷۹-۳۷۷، ۴۵۷/] ص 7، 54-357 ، 431.

۸۷. کتاب دربارهٔ تصوف شاید *النسک العقلی* است.

است. عامری فیلسوف را انسانی می‌داند که ناگزیر به زندگی در انزوا و پرهیز از ارزشهای جامعه شده و بدین وسیله لعن جامعه را به خود خریده و زندگیش را به مخاطره انداخته است. فیلسوف جامعهٔ تباهی که او را از تحصیل حکمت باز می‌دارد تنها با یافتن متحدان و استفاده از زور می‌تواند اصلاح کند، زیرا مخالفتِ دست تنها با جامعه در حکم خودکشی است. فیلسوف موردنظر مسکویه مطلوب خویش ـ کمال و سعادت ـ را در جامعه و با محبّت انسانی و معاشرت می‌یابد و فیلسوف موردنظر عامری را جامعه از تحصیل کمال باز می‌دارد.

عامری در *السعادة والاسعاد* از افلاطون نقل قول می‌کند که گفته است: «تحصیل حکمت تنها وقتی ممکن است که انسان خود را فقط وقف آن کند و از بیشتر چیزهایی که خوب نامیده می‌شود، مانند: ثروت، افتخار، قدرت، برادران، خانواده، فرزندان، و حتی فضایلی مانند: دلیری و اعتدال و احساس خویشاوندی و سازگاری پرهیز کند».[۸۸] عامری در شرح خود بر این قول توضیح می‌دهد که دلیل این امر آن است که کسب و حفظ این گونه امور نیازمند زمان است و حال آنکه طالب حکمت کاملاً مستغرق در حفظ حکمت است. او باید بداند که همهٔ اینها گرچه خیرند، برای او شرّند، زیرا او را از آنچه اعلی و افضل است باز می‌دارند.

فیلسوف مجبور است که به خاطر تقبیح چیزهای خوب [از نظر عامهٔ انسانها] و فضایل انسانی بهای گزافی بپردازد؛ او با نوع بشر بیگانه است و زندگی وی تهدید می‌شود. عامری باز با اشاره به همین قول مخمصهٔ فیلسوف را چنین وصف می‌کند:

[قدقلنا فیما سلف انّ الحکمة لاتُنال الاّ بترک اکثر الخیرات و الفضائل و من فعل ذلک کان عندالنّاس علی غایة البدعة و المذهب الغریب. المنکر لأنّ ایثار هذه الخیرات والرّغبة فی فعل هذه الفضائل هی الانسانیة فمن زهد فیها فانّه یکون عندالنّاس انّه لیس بانسانٍ و النّاس انّما یُعزُّون و یُکرمون من رغب فی الممدوحات و عمل الصالحات و وافق اهل الخیر وکان علی مثل سیرتهم و من کان علی خلاف ذلک اهانوه و أذلّوه و استخفّوا به و حقّروه و ربّما قصدوه بالمکاره فی نعمته وفیمن یتّصل به وفی بدنه حتی الضرب و القتل... فأیّ حدث و ایّ شیخ یصبُر علی المهانة و المذلّة و علی الخوف الدّائم من الإضرار و الجسارة و علی الغرامة والعقوبة.][۸۹]

پیش از این گفتیم که حکمت تحصیل نمی‌شود مگر با ترک اکثر امور خیر و فضایل.

---

۸۸. عامری، *السعادة والاسعاد*، ص ۵۹.

۸۹. همان، ص ۶۲ـ۶۱.

و کسی که از این عمل پیروی می‌کند، به دیدهٔ مردم، مذهبی غریب و بدعتی شگفت اختیار کرده است، زیرا ترجیح نهادن امور خیر و رغبت بـه انـجام دادن فـضایل از انسانیت است و هرکه از اینها پرهیز کند به دیدهٔ مردم انسان نیست. مردم تنها کسی را محترم و عزیز می‌دارند که راغب به امور پسندیده و اعمال صالح است و با اهل خیر موافقت دارد و بر سیرت آنها می‌رود. مردم کسی را که راهی خـلاف راه جـماعت بپیماید خوار می‌شمرند و تحقیر می‌کنند و اغلب درصدد آزار او برمی‌آیند و حتی اگر از دستشان برآید از ضرب و قتل وی نیز رویگردان نیستند... پس کدام جوان یا کهنسالی است که بر این استخفاف و ترس دائم از آزار و غرامت و عقوبت [بـرای تحصیل حکمت] صبر کند.

بالاتر از سعادت انسان کمال انسان است و این کمال بـرتر از سـعادت است چـون مستکفی به خود است؛ یعنی کمال انسان از این حیث که او موجودی الهی است با تأمل و نظر حاصل می‌شود. عامری از فرفوریوس، ظاهراً از شرح وی بر *اخلاق نیکوماخوسی* ارسطو، نقل قول می‌کند که: «سعادتْ کمالِ صورت انسان است. کمال انسان ـ از آن حیث که انسان است ـ در اعمال و افعال ارادی او قرار دارد. [و از طرف دیگر] کمال انسان ـ از این حیث که او موجودی الهی (مَلَک) و عقل است ـ در تأمل و نظر نهفته است. هر یک از این دو نوع کمال نیز با توجّه به متعلَّقش [فی‌نفسه] کامل است، ولیکن اگر با یکـدیگر مقایسه شوند، کمال انسان ناقص خواهد بود».[۹۰] عامری با نقل قول از ارسطو به برهان *اخلاق* می‌پردازد: «سعادت انسان کمال اعلی نیست چون انسان موجودی مستکفی به خود نیست ـ برای فضایل جسمانی نیازمند جسم است ـ و حال آنکـه سـعادت عـقلی مستکفی به خود و الهی است. زیرا هیچ کدام از این فضایل را جز به علم الهی نمی‌توان نسبت داد. و اگر می‌گوییم که خدا عادل است، این بدان معنا نیست که عدالت او عدالت مبادله‌ای است، بلکه منظور عدالت به معنایی دیگر است».

سعادت عقلی شاید که مستکفی به خود و الهی باشد، امّا انسان در کل مستکفی به خود نیست و برای بقا نیازمند اجتماع است. عامری در عباراتی کـه تـعبیر دیگـری یـا

---

۹۰. عامری، *السعادة و الاسعاد*، ص ۵؛ ترجمهٔ ا.ا. غراب، در:

" The Greek Commentators on Aristotle Quoted in al-'Āmirī's *as-Sa'āda Wa'l- Is'ād* ," p. 79.

غُراب از *اخلاق نیکوماخوسی*، ۱۱۷۸ الف ۲ـ۱۱۷۷ ب ۱۶، و ۱۱۷۸ الف ۹ـ۲۲، شاهد می‌آورد. دربارهٔ این عبارات، همچنین رجوع شود به:

Walzer, " Porphyry in the Arabic Tradition," in *Porphyry* (Entretiens), p. 293.

تلخیص قول ارسطو در *سیاست*، کتاب اول، فصل اول، ۱۱۲۵۳ الف، به‌نظر می‌رسد تذکر می‌دهد: «استاد منطق (ارسطو) گفته است: اجتماع برای حفظ حیات انسان ضروری است؛ زیرا فرد مستکفی و قائم به خود نیست مگر اینکه جانوری صیّاد یا موجودی الهی در حال زندگی فاضله باشد، و ولو آنکه همهٔ خیرات را هم داشته باشد».[۹۱] پس از نظر عامری، اجتماع نتیجهٔ انس طبیعی انسان‌نیست، بلکه نتیجهٔ نیاز وی به حفظ بقاست.

فیلسوف به واسطهٔ اختیار زندگی توأم با تأمل و نظر مستکفی به خود است و می‌تواند از اجتماع بی‌نیاز باشد. فیلسوف برای تحصیل کمال نیازمند اجتماع نیست و حتی ممکن است که اجتماع وبال وی باشد. عامری در قطعه‌ای که یادآور افلاطون است می‌نویسد: فیلسوف را شهری که در آن زندگی می‌کند از تحصیل حکمت باز می‌دارد. یک راه درمان که در اختیار اوست اصلاح آن شهری است که صفات اخلاقی فاسد و عادات زشت بر مردمان آن چیره شده است. این عمل را تنها از راه زور و محروم کردن آنها از هرچه به آن خو کرده و پسندیده یا دوست داشته‌اند می‌توان انجام داد. امّا انجام دادن این کار بدون پشتیبانی یاوران مخلص غیرممکن است، زیرا آن که بر ضدّ گروه کثیری شریر و نادان دست بالا می‌برد، بی‌آنکه یاور و متّحدی داشته باشد، به کسی می‌مانَد که خود را در میان جانوران موذی و زهرآگین افکنده باشد. او به خودکشی دست می‌یازد، بی‌آنکه دیگران وی را کمک کنند.[۹۲]

۴. ابوالفضل بن عمید: استاذالرئیس

وزیر ابوالفضل بن عمید از ۳۲۸ / ۹۳۹ تا روز مرگش در ۵ صفر ۳۶۰ / ۹ دسامبر ۹۷۰ به

---

۹۱. *السعادة والاسعاد*، ص ۱۵۰؛ ترجمهٔ انگلیسی:
S. Pines, "Aristotle's Politics in Arabic Philosophy," *IOS*, 5, p. 151.
همچنین رجوع شود به: فارابی، *فصول المنتزعة*، تصحیح ف. م. نجّار، ص ۳۳؛ تصحیح و ترجمهٔ د. م. دانلپ، ص ۳۳ـ۳۲ (ترجمه). فارابی بیان می‌کند که قدما واجد تمامی فضایل را «الهی» می‌نامیدند و حال آنکه متضاد با آن را گاهی «سَبُع» می‌خواندند. دانلپ نیز (مقدمه، ص 19 و یادداشت در ص 81-80) به ابن باجّه، *تدبیر المتوحّد* (تصحیح و ترجمهٔ م. آسین پالاسیوس (مادرید ـ غرناطه ۱۹۴۶)، ص ۱۷ـ۱۶/49-47، آنجا که همین اندیشه ابراز می‌شود، ارجاع می‌دهد.

۹۲. *السعادة والاسعاد*، ص ۶۴ـ۶۳؛ مقایسه شود با: جمهوری ۴۹۷ الف ـ ۴۹۶ ج، و شرح بر جمهوری *افلاطون* ابن رشد، ص ۶۴/78.

امیر دیلمی رکن‌الدوله خدمت کرد.[۹۳] ابن عمید شیعی و به احتمال قریب به یقین به مذهب امامیه بود. او از شهر قم، از شهرهای شیعه‌نشین، برخاسته بود و در آن شهر پدربزرگش در بازار گندم فروشان نخّال یا حمّال یا تمیزکنندهٔ محصول و شبپای بازار (یا همهٔ اینها) بود. پسر او (پدر ابن‌عمید)، ابوعبدالله حسین بن محمد، عضو طبقهٔ کاتبان شد. پدر ابن‌عمید به‌طرزی استثنایی سبکبال و در مقام کاتب یا وزیر به سرهنگان متفاوتی خدمت کرد: وشمگیر بن زیار، مرداویج جیلی، ماکان بن کاکی. او پس از کشته شدن ماکان به خدمت سامانیان در خراسان درآمد و همانجا بود که لقب عمید (تکیه‌گاه) یافت و این لقبی بود که به صاحبمنصبان بلندپایهٔ سامانی داده می‌شد.

خانوادهٔ ابن عمید بدین‌سان از تباری بی‌نام و نشان در شهر قم تا مقام بالای وزارت صعود کردند و این مقامی بود که اعضای این خاندان تا سه نسل در آن باقی بودند. و همین خود مثال گویای حرکت سریع به سمت بالا، یعنی تا بالاترین جایی بود که با نردبان حرفهٔ کاتبی ممکن بود بدان رسید: وزارتِ حکومت.

ابن‌عمید با پدرش اختلاف‌داشت و همین باعث جدایی آنها شد. او با پسر خودش ابوالفتح نیز نتوانست همراه و همدل باشد. ابوالفتح بااستعداد ولی بی‌احتیاط بود. او با مشغول شدن به وقت‌گذرانی و بازگذاشتن دست سپاهیان دیلمی دل پدرش را شکست و شاید مرگ وی را سرعت بخشید. ابن‌عمید با بیگانگان روابط بهتری داشت. به‌طور نمونه، او سی و دوسال به رکن‌الدوله خدمت کرد و با اینکه همواره با ولینعمتش موافق نبود تا پایان عمر به طرز معقولی روابط دوستانه داشتند. ابن عمید در ابیات زیر اندوه تجربهٔ خانوادگی خویش را منعکس می‌کند:

[آخ الرجـــال مـــن الأبـــا عـــد والأقـــارب لاتـقـارب
ان الاقـــارب كـــالعقا رب بـــل أضـر من العقارب]

---

۹۳. کلود کاهن، «ابن عمید (۱)»، [*دانشنامهٔ ایران و اسلام*، دفتر ۵، ص ۴۳-۷۴۱ /] *دایرة المعارف اسلام*، تحریر دوّم، ج ۳، ص 704-703؛ مسکویه، *تجارب الامم*، ج ۲، ص ۳۱-۲۲۲، ۸۳ - ۲۷۵، و سایر مواضع؛ ثعالبی، *یتیمة*، ج ۳، ص ۸۵-۱۵۸؛ ابن خلّکان، *وفیات*، ج ۳، ص ۶۴-۲۵۶. خلیل مردم، *ابن العمید* (دمشق ۱۹۳۱)؛ همچنین:

H. F. Amedroz," The Vizier Abu l-Faḍl Ibn al-'Amīd from the 'Tajārib al-Umam' of Abū'Alī Miskawaih," *Der Islam*, 3 (1912): 323-51.

همچنین رجوع شود به:

H. Daiber," Briefe des Abūl- Faḍl Ibn al- 'Amīd an 'Aḍudaddaula," *Der Islam* 56 (1979): 106-16, esp. p. 106, note 1.

با بیگانگان دوست باش / و به نزدیکانت نزدیک مشو؛
زیرا نزدیکان مانند عقرب‌اند / و بلکه زهرآگین‌تر از عقرب.[۹۴]

ابن عمید را رکن‌الدوله نخست از این‌رو به فارس فرا خواند تا مربّی پسرش عضدالدوله در «شیوه‌های صحیح مدیریت و طریق حفظ ممالک و صناعت سیاست یا صناعة الصناعات»[۹۵] باشد. به گفتهٔ مسکویه، عضدالدوله آموزگارش را همواره «استاذ الرئیس» یا تنها «الاستاذ» خطاب می‌کرد و اغلب به دَیْن او برگردن خودش معترف بود. صاحب اسماعیل بن عبّاد نیز شاگرد و ستایشگر پرشور و مدّاح فصیح وی بود. یک بار، وقتی که ابن‌عمید از او پرسید که بغداد را چقدر دوست دارد، صاحب پاسخ داد: «بغداد فی‌البلاد / کالاستاذ فی‌العباد»[۹۶] («بغداد در میان شهرها، همچون استاد است در میان مردمان»).

بدیهی است که آموزش اولیهٔ ابن‌عمید در حرفهٔ کاتبی زیرنظر پدرش بود. دربارهٔ استادان دیگر او واقعاً چیزی نمی‌دانیم. به روایت *فهرست*، شخصی به نام محمد بن علی بن سعید مشهور به سمکة و مؤلف کتابی مشهور به *کتاب اخبارالعباسی* آموزگار ابن عمید بوده است.[۹۷]

ابن‌عمید صاحبْ‌سبکی برجسته بود و در ترسّل شهرت بسیار داشت. گفته‌اند که «ترسّل با عبدالحمید آغاز و با ابن‌عمید ختم شد». او «جاحظ ثانی» لقب گرفته بود. امّا داوری برخی کاتبان همردیف وی از مداهنه خالی بود. توحیدی از سبک وی انتقاد می‌کرد و ابواسحاق صابی مدّعی بود که سبک ترسّل پدرش، عمید، دست‌کمی از سبک وی نداشت. اینها که برشمردیم تخفیف آرام و ملایم ابن عمید بود، امّا ثعالبی این گفته‌ها

---

۹۴. ابن خلّکان، *وفیات*، ج ۳، ص ۲۶۱.

۹۵. مسکویه، *تجارب الامم*، ج ۲، ص ۸۲-۲۸۱.

۹۶. *اخلاق الوزیرین*، ص ۴۴۵؛ ثعالبی، *یتیمة*، ج ۳، ص ۱۵۸؛ ابن خلکان، *وفیات*، همانجا.

۹۷. ابن ندیم، *فهرست*، ص ۱۳۹. توحیدی در یک «اسناد» شعری در *مقابسات*، مقابسهٔ ۸۹، ص ۳۴-۳۳۳، از مردی به نام سمکة قمّی نام می‌برد (ابوبکر الصیمری <سمکة القمّی <ابومحارب الفیلسوف). «اسناد» مشابهی نیز در *اخلاق الوزیرین*، ص ۳۶-۲۳۵، آمده است، آنجا که این نام را ابن سمکة می‌آورد. در *یتیمة* ثعالبی، ج ۲، ص ۱۴۳، شخصی به نام ابن سمکة قمّی از جملهٔ ملازمان ابن عمید ذکر می‌شود. همچنین رجوع شود به:
Rosenthal, *Aḥmad B. at- Ṭayyib as-Saraḫsī* (New Haven 1943), p. 86, note 175.

را از روی حسد شخصی می‌داند.[۹۸] ابن عمید اثری نیز به نام *المذهب فی‌البلاغة* نوشته است.[۹۹]

علایق ابن‌عمید، گذشته از مساعی وی در نظم و نثر، که ثعالبی نمونه‌هایی از آنها را حفظ کرده است، به علم و فلسفه نیز کشیده شده بود. او خود را «پیرو (شیعهٔ) افلاطون و سقراط و ارسطو» می‌شمرد و در نامه‌ای به شخصی به نام ابوعبدالله طبری می‌گوید که جمهوری افلاطون و *اخلاق* ارسطو را خوانده است. او اثری به نام *الخَلق والخُلق* دربارهٔ اخلاق نوشت که در هنگام وفاتش هنوز مسوّده بود.[۱۰۰] ابن ندیم حادثه‌ای را بازگو کرده که حاکی از علاقهٔ ابن‌عمید به امور باستانی است. او تعدادی نسخهٔ خطی مندرس به زبان یونانی را که در صندوقهایی در میان دیوار اصفهان یافت شد ضبط کرد و آنها را به بغداد فرستاد و در آنجا یوحنّاالقسّ و دیگران با زحمت معنای آنها را دریافتند. برخی از این نسخه‌های خطی نیز عاقبت به دست ابوسلیمان سجستانی رسید. این نسخه‌ها مشتمل بود بر نام سپاهیان و دستمزد آنها.[۱۰۱]

ابن‌عمید استعداد عملی داشت و عمدهٔ علایق فلسفی و علمی او معطوف بود به موضوعاتی از قبیل سیاست و اخلاق و ریاضیات و مهندسی. ابن ندیم بیان می‌کند که شخصی به‌نام ابویوسف رازی بخش دهم *اصول* اقلیدس را برای ابن عمید تفسیر کرد.[۱۰۲] وکفایت فنّی و مهارت وی در علم‌الحیل باعث جلب توجه رکن‌الدوله به او شد. او دربارهٔ علوم ادبی عرب دانش کاملی داشت، امّا نسبت به علوم دینی بی‌اعتنا بود و چنانکه گفته‌اند بحث دربارهٔ احکام دینی را ملال‌آور می‌دانسته است.[۱۰۳]

ابن‌عمید جمعی از فرهیختگان عالیقدر را پیرامون خود گرد آورد. دربار او از شاعران

---

۹۸. ثعالبی، ج ۳، ص ۵۹ ـ ۱۵۸. عبدالحمید بن یحیی بن سعد، «بانی اسلوب ترسّل عربی»، متوفّی ۷۵۰/۱۳۲؛ رجوع شود به:

H. A. R. Gibb, " 'Abd al-Ḥamīd," *EI*, I, 65-66.

۹۹. ابن ندیم، فهرست، ص ۱۳۵ / 297.

۱۰۰. *اخلاق الوزیرین*، ص ۳۲۴؛ مردم، ص ۱۰۵. سجستانی وقتی خواب می‌بیند که درخصوص چند مسأله در *سماع طبیعی* ارسطو با وزیر ابن عمید مناظره می‌کند؛ *مقابسات*، مقابسهٔ ۸۷ ، ص ۳۲۶. و رجوع شود به:

Daiber," Briefe," p. 115.

۱۰۱. ابن ندیم، فهرست، ص ۲۴۱ / 578.

۱۰۲. همان، ص ۲۶۶ / 635.

۱۰۳. *اخلاق الوزیرین*، ص ۲۸۴؛ مردم ، ص ۴۰.

و دانشوران لبریز بود و مدایحی برای او تصنیف می‌کردند که معمولاً با صله‌های گزافی عوض داده می‌شد. از جملهٔ اعضا و مهمانان برجستهٔ مجلس او این کسان را می‌توان نام برد: ابوالطیب متنبّی، بدیع‌الزمان همدانی، عبدالعزیز بن نُباته، ابوالفرج اصفهانی، ابوالحسن بدیهی و ابوعلی (بن) مسکویه. متنبّی در ارّجان با او دیدار کرد و به این مناسبت قصیدهٔ مدح‌آمیز عاشقانه‌ای سرود که برای آن ۳۰۰۰ دینار پاداش گرفت. شاعر بزرگ در این قصیده دانش و سخاوت وزیر را می‌ستاید:[۱۰۴]

[من مبلغ الاعراب انی بعدها — شاهدت رسطاطالیس والاسکندرا
ومللت نحرعشارها فاضافنی — من ینحر البدَرَ النضار لمن قری
و سمعت بطلمیوس دارس کتبه — متملکاً متبدیاً متحضراً
ولقیت کل الفاضلین کأنما — رد الا له نفوسهم والأعصُرا]

چه‌کس اعراب را آگاه خواهد کرد که بعد از آنها / ارسطو و اسکندر را دیده‌ام؛ از کشتن شتران آبستن ملول بودم / پس کسی مهمانم کرد که کیسه‌های زر برای مهمانش می‌گشود؛ و شنیدم که بطلمیوس هنگامی که کتابهای خودش را درس می‌داد / دفعتاً شاه و بَدَوی و شهرنشین می‌شد؛ من در وجود او همهٔ فاضلان را دیدم، گویی / خداوند همهٔ آنان و روزگارانشان را برگردانده است.

امّا هرشاعری‌نیز مانند متنبّی نیک‌بخت نبود. ابن نُباته در دربار وزیر حضور یافت و از سخاوت او داد سخن داد، بی‌آنکه عوض بیند. او پس از فرستادن شعری دیگر و نامه‌ای، سرانجام‌از وزیرشرف‌حضور طلبید و رو در رو وزیر را به دلیل بی‌عنایتی به خود سرزنش کرد. ابن عمید نیز پاسخ داد که هیچ‌گاه او را دعوت نکرده است. و این البته صحیح بود، امّا او همواره از این رفتار حقیرانه پشیمان می‌شد و با شاعر رفتار درخوری می‌کرد. ابوالفرج اصفهانی نیز به ابن عمید به دلیل بی‌سخاوتی و نخوت وی اعتراض کرد.[۱۰۵]

استاذالرئیس به توفیقهای خود در خدمت به رکن‌الدوله مفتخر بود. او در هنگام نقل ماجراجویی‌هایش برای مسکویه جزئیات اندکی را از آیندگان دریغ کرد و مسلماً شرح تعدادی از این ماجراها وقت بسیاری را می‌گرفت. او بر نقش خود در مقام منجی رکن‌الدوله و در مقام کسی که او را با جزم کردن عزم وی یا با دادن پندی خردمندانه، که

---

104. Arberry, *Poems of Al-Mutanabbī*, pp. 124-25;

ابن خلّکان، *وفیات*، ج ۳، ص ۲۵۷.

۱۰۵. توحیدی، *الصداقة والصدیق*، ص ۸۵-۸۳؛ *اخلاق الوزیرین*، ص ۴۲۱؛ ابن خلّکان، ج ۳، ص ۲۶۰.

متأسفانه همواره مورد قبول نبود، از دامها رهانید تأکید می‌کند. او از کاردانی و هوش خود داستانها می‌گوید. به‌طور نمونه، او برای مسکویه نقل می‌کند که چگونه توطئهٔ مَرزُبان بن محمد بن مسافر (سرکردهٔ دیلمی، فرمانروای آذربایجان و ارّان) را عقیم گذاشت. ابن عمید پس از حملهٔ ناموفق مرزُبان به رکن‌الدوله، انتقال این سرکردهٔ دیلمی به دژ سمیران (در دیلم) را بر عهده گرفت. او نقل می‌کند که چگونه پی برد که مرزبان کارگزاران دیلمی را اغوا کرده است و از این رو آنها در فکر رهانیدن او و تعقیب و آزار مسبّب دستگیری وی بودند. ابن‌عمید تظاهر به همدردی کرد و وانمود ساخت که با نقشهٔ او بر ضدّ رکن‌الدوله موافق است و بدین‌ترتیب او را متقاعد کرد که عمل توطئه‌گرانه‌اش را تا فرصت مناسبتری به تعویق اندازد، تا بدین وسیله بی‌آنکه خطری متوجه او باشد در زیر نظر گرفتن وی موفق شود. وزیر همچنین نقل می‌کند که چگونه وقتی که رکن‌الدوله از انجام دادن نبردی موفقیت‌آمیز با سپاه سامانی مأیوس شد و به فکر گریز افتاد، او به امیر گفت که با استعانت از خداوند متعال، زیرا تدابیر بشری همه نقش بر آب شده بود، به نفع امّت اسلام و به نفع تمامی نوع بشر تصمیم بگیرد و عهد کند که کارهای نیک انجام دهد و به رعایایش مهربانی کند. ابن عمید بارها این داستان را بازگو می‌کند که چگونه از ارّجان به نجات رکن‌الدوله آمد تا حملهٔ غیرمنتظرهٔ ماکان بن کاکی به اصفهان را خنثی کند.[۱۰۶]

مسکویه در روایت این وقایع بر اتّکای رکن‌الدوله به ابن عمید و بر بهای گزافی تأکید می‌کند که او در صورت نادیده گرفتن پندهای محتاطانهٔ وزیرش می‌پرداخت. او می‌گوید که وقتی ۲۰٫۰۰۰ مرد خراسانی، که خود را غازیانی در جهاد با رومیان (بیزانسیها) معرّفی می‌کردند، می‌خواستند از قلمرو رکن‌الدوله عبور کنند، ابن عمید با اطلاعی که مرزبانان از رفتار آشوب برانگیز آنها به وی داده بودند سرور خود را اندرز داد که احتیاط پیشه کند و در هربار تنها به دو هزار نفر اجازهٔ عبور از قلمروش را بدهد؛ امّا رکن‌الدوله به بهانهٔ اینکه نمی‌خواهد پادشاهان در این باره حرفهای کودکانه بزنند که او چگونه از مُشتی «اوباش خراسانی» احتیاط کرد و از آشوب‌آفرینی ایشان ترسید به این اندرز اعتنایی نکرد. آن‌گاه استاذ الرئیس اندرز داد که امیر سپاهیان مستقر در جَبَل و اصفهان را حرکت دهد، چون فقط گروه کوچکی مدافع ری بودند و خراسانیان نیرویی بسیار مجهز

---

۱۰۶. *تجارب‌الامم*، ج ۲، ص ۱۳۳، و بعد (مرزُبان بن محمد)، ج ۲، ص ۱۴۱ (رکن‌الدوله؛ رجوع شود به: Mottahedeh, *Loyalty and Leadership*, pp. 66-67)؛ ج ۲، ص ۱۶۰ (ماکان بن کاکی).

و پُرشمار داشتند. رکن‌الدوله این پیشنهاد را نیز رد کرد. خراسانیان تا ری پیش آمدند. سرکردگان آنها به ابن عمید رو آوردند و اصرار کردند که به رکن‌الدوله توصیه کند که مبلغ بسیار هنگفتی را به منظور کار خطیر آنها به ایشان بخشد (تمامی عوارض ولایات) و همچنین تقاضا کردند که سپاهی را گسیل کند تا به آنها ملحق شود. مسکویه توجّه می‌دهد که این غازیان را فقها و شیوخ خراسان نیز همراهی می‌کردند. آنها در پوشش «امر به معروف» شروع به برهم زدن آرامش کردند و این امر منجر به وقوع نزاعهایی با مردمان محل و دیلمیان شد. سرانجام خراسانیان به تمام شهر حمله کردند. قصر استاذالرئیس را غارت و قصد شکست دادن رکن‌الدوله را کردند. امّا سرانجام با زحمت بسیار مهار و از شهر بیرون رانده شدند. مسکویه شرح می‌دهد که آنها با شور اصیلشان راهشان‌را ادامه‌دادند و بلای‌جان رومیان‌بودند وبسیاری‌از غازیان مسلمان به‌ایشان ملحق می‌شدند. مسکویه نتیجه می‌گیرد «ولله امر هو بالغه» (مقایسه شود با: آیهٔ ۳، سورهٔ طلاق [وَمَنْ یَتَوَکَّلْ علی‌اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ اِنَّ الله بالغُ اَمْرِه]). ابن عمید از جمعبندی وقایع و علّت شکست خراسانیان‌به‌معاینه‌درمی‌یابدکه سرنوشت (المقادیر) به دلیل حُسن نیت و دعای رعایا و لطف خدا به نوع بشر احسان خداوند (صنع‌الله) را شامل حال وی کرده بود.[۱۰۷]

ابن عمید در فرصتی دیگر برای مأموریتی به آذربایجان رفت تا آن را برای متّحدی، ابراهیم سلاّر، باز فتح کند. او از ثروت سرشار این ولایت و امکانات آن برای افزایش عایدی شگفت زده بود. امّا مقدار عوایدی که می‌توانست به پول تبدیل شود واقعاً بسیار ناچیز بود و این امر ناشی از مدیریت نادرست ابراهیم و زندگی فاسد و بدایمانی وی بود. ابن عمید همچنین ترسید که ابراهیم را سرانجام از این ولایت بیرون کنند. لذا به رکن‌الدوله نامه‌ای نوشت و به او پیشنهاد کرد که خود (ابن عمید) بر این ولایت حکومت کند و وعده داد که میزان عایدی را تا پنجاه میلیون درهم افزایش دهد و ابراهیم نیز عوض بیند. به گفتهٔ مسکویه، رکن‌الدوله این پیشنهاد را که «با رعایت آن اشخاص بهره‌گیر از سخاوت وی تغییر می‌کردند» نپذیرفت. او می‌ترسید که مردم بگویند سرزمینی را برای منفعت یکی از تحت‌الحمایگان خود فتح کرد و آنگاه بدان طمع بست. ابراهیم سلاّر عاقبت خلع و محبوس شد و بدین‌ترتیب کوششی که ابن عمید برای حفظ این ولایت در دست او به کار برد عبث از کار درآمد.[۱۰۸]

---

۱۰۷. *تجارب الامم*، ج ۲، ص ۲۹ـ۲۲۷.

۱۰۸. همان، ج ۲، ص ۳۱ ـ ۲۲۹؛ رجوع شود به: **Mottahedeh**، ص 81-80، دربارهٔ سخاوت رکن‌الدوله.

ابن عمید در جریان مأموریتی به جبل درگذشت. او در این مأموریت عهده‌دار تمشیت امور این ناحیه و آرام کردن پیشوای کُرد حسنویه بود. مأموریت او را پسرش ابوالفتح به انجام رساند. ابوالفتح در دربار رکن‌الدوله در مقام وکیل او انجام وظیفه می‌کرد. مسکویه شرح می‌دهد که او با کاردانی و فراست و چالاکی خود و با توانایی در ادارهٔ مملکت و ادارهٔ سپاه امیر را تحت‌تأثیر قرار داده بود؛ امّا او از روی «بی‌تجربگی و خامی جوانی و بی‌پروایی اموری را تقبّل می‌کرد که پدرش جرأت تقبّل آنها را نداشت». او با سرکردگان دیلمی بسیار صمیمی و سخی بود و لذا به جلب توجه و احترام آنها امید بسته بود. استاذالرئیس از این سهل‌انگاری ناخشنود بود و اغلب به پسرش هشدار می‌داد. او پسرش را به این دلیل با خود به این مأموریت برد که او در دربار دور از چشم وی تنها نماند. در اثنای این مأموریت، استاذ الرئیس در جایی خود را تنها یافت و تنها مسکویه در کنار او مانده بود. تمامی ملازمان با ابوالفتح به شکار رفته بودند. پس از آنکه در اردوی خود پیاده شد نیز هیچ یک از صاحبمنصبان بر خوان وی ننشست، زیرا ابوالفتح آنها را در دشتها سرگرم شکار ساخته بود. استاذ الرئیس در حالی که وجودش آکنده از خشم بود دیلمیان را از مجالست با پسرش برحذر داشت. امّا این جوان همچنان به خوردن و نوشیدن و شکار رفتن با آنها ادامه می‌داد و آنها را خلعت و صله می‌بخشید. استاذ الرئیس خشم خود را فرو خورد. امّا بیماری او رو به وخامت نهاد ـ او مبتلا به نقرس بود ـ و اندکی بعد در همدان درگذشت. و بدین‌سان پسرش جای او را گرفت.[۱۰۹]

استاذالرئیس در شب ۶ صفر ۳۶۰ / ۹ دسامبر ۹۷۰ درگذشت. به گفتهٔ مسکویه «با درگذشت او شایستگی به کاملترین معنا رخت بربست و فضایلی که در جهان اسلام در هیچ کس جمع نشده بود از میان رفت.» مسکویه در اینجا در ضمن روایتش، در مدحی طولانی، از فضایل و طرز زندگی استاذالرئیس گزارشی می‌آورد:[۱۱۰]

او فضایل و صفاتی عالی داشت که همعصرانش را شگفت‌زده می‌کرد. او کاتب برجستهٔ دورانش بود و حرفه‌ای‌ترین لیاقتها را داشت: سردار سخن و نوادر آن، آشنا با صرف و نحو و عروض، خوش‌گفتار در اشتقاق و کنایه، حافظ دیوانهای اشعار عصر جاهلی و اسلام. آنگاه مسکویه حکایتی از قول کاتب ابوالحسن علی بن قاسم نقل می‌کند که گویای حافظهٔ عجیب وزیر در حفظ قصاید قدیم است و توجّه می‌دهد که در

---

۱۰۹. *تجارب الامم*، ج ۲، ص ۲۷۰

۱۱۰. همان، ج ۲، ص ۸۲ـ۲۷۷.

اثنای هفت سال مجالستش با استاذ پیوسته تحت‌تأثیر حافظهٔ خارق‌العادهٔ وی در حفظ اشعار بوده است. ابن عمید می‌گفت که فقط بایست ابیاتی را که می‌شنید یک بار از بر می‌خواند تا حفظ شود. او وقتی که جوان بود با رفیقان و ادیبانی که با ایشان معاشر بود شرط بسته بود که بتواند در یک روز هزار بیت شعر حفظ کند و البته این شاهکار را با تصریح این قید انجام داده بود که در هر بار بیست یا سی بیت از بر کند.

به گفتهٔ مسکویه، شیوهٔ ترسّل وی از نامه‌های او معلوم است. او در شعر جدّی و سَبُک خود پسندیده‌ترین سبک را داشت. تفسیر قرآن او، حفظ غوامض و ایهامهای آن، و علم به قرائتهای مختلف قرآن، همه در بالاترین مرتبه بود. وقتی که به هندسه و ریاضیات می‌پرداخت، هیچ‌کس همتای او نبود، و امّا منطق و علوم فلسفی، از جمله الهیات / مابعدالطبیعه، در حضور او هیچ معاصری جرأت دعوی در آنها را نداشت، مگر اینکه بخواهد از وی چیزی بیاموزد و این البته از راه بحث و گفتگو (مذاکره) نبود.[۱۱۱]

استاذالرئیس در گفتگو کم‌حرف بود، اما اگر شخص باهوشی پرسشی می‌کرد دربارهٔ آن با شیوهٔ یکتا و سرزنده‌اش و با بلاغت بیان و ظرافت معنا و بی‌تردید و لکنت دادِ سخن می‌داد. ادیبان و دانشمندان در دربارش می‌کوشیدند تا التفات او را به خود جلب کنند و هریک از ایشان او را تحسین می‌کردند و در حیطهٔ تبحّر خاصّ خودش یگانه و فرید می‌دانستند. او مؤدَّب و خوش خُلق بود. اگر ادیب و دانشور یا اهل فنّی به نزدش می‌آمد سراپا گوش بود، تو گویی تنها پیروی از آنچه را گفته می‌شد کافی می‌دانست؛ او به موقع خود اشراف خویش را بر موضوع آشکار می‌کرد. او متکبّران را خوار می‌کرد، امّا بعد عنان از ایشان برمی‌گرفت و با گشاده دستی به آنها پاداش می‌داد.

او در علوم غامض که هیچ کس مدّعی تسلّط بر آنها نمی‌شد نیز تضلّع یافته بود، از قبیل علم‌الحیل ـ مستلزم دانشی کامل از هندسه، طبیعیات، حرکات غریب، کشیدن اجسام سنگین، مراکز اثقال، و اجرای اعمال بسیاری که قدما ممتنع می‌دانستند ـ ساخت ابزارآلات سنگین و کمیاب نظامی، مصنوعات جنگی، سلاحهای عجیب، کمانهای بلندزه و آینه‌های سوزان مؤثر از فواصل بسیار دور. او سرشار از استعداد در مهارتهای دستی نامعمول بود و تسلّط عجیبی بر طرّاحی صنعتی داشت. مسکویه روزی وزیر را در جلسه‌ای با معتمدان و رفیقانش دید که با سیبی یا چیزی مانند آن بازی می‌کند؛ او سپس

---

۱۱۱. در اینجا مسکویه (در مدحش) دیدار عامری از دربار ابن عمید را ذکر می‌کند.

آن سیب را به سوی یکی از آنها غلتاند و او با ناخن انگشتش بر آن چهره‌ای کشید.[۱۱۲]

استاذ الرئیس در هنگام نبرد شیری دلیر بود. هیچ پهلوانی جرأت هماوردی تن به تن با وی را نداشت. او راسخ و کاردان و سرداری محتاط و در اتّخاذ تدابیر جنگی زیرک بود. به گفتهٔ مسکویه، نامه‌های او مبیّن کفایت او در حکومت بر ممالک و رسیدگی به بلاد و نظارت بر امور مالی است، بویژه نامهٔ او به محمد بن هندو که در آن نامه ولایت آشفتهٔ فارس و مدیریت نادرست اسلاف وی و آنچه بایست انجام شود تا این ولایت به حال نخست، یعنی وضع مطلوب بازگردد، شرح داده می‌شود.[۱۱۳] از این نامه می‌توانیم فنّ وزارت را بیاموزیم و اینکه چگونه می‌توان ممالک را هنگامی که ویران شدند درست بنا کرد. او از اشاعهٔ عدل و نیکبختی در میان ممالک باز مانده بود، چون سرورش رکن‌الدوله با وجود برتری نسبت به همپایگان دیلمی خود در مرتبهٔ سربازی ساده و تازه‌کار بود و به غارت شتاب داشت و از ملاحظهٔ نتایج بلندمدّت این اعمال که دامنگیر خود او و رعایایش می‌شد ناتوان بود. او با آزاد گذاشتن دست سپاهیان در ارتکاب اعمالی که بعدها نیز نتوانستند از انجام دادن آنها خودداری ورزند، و از این رو جبران این اعمال ناممکن شد، آنها را راضی و خشنود ساخت. او ناگزیر از این کار بود، چون از خاندان سلطنتی نبود («من‌اهل بیت‌الملک») و در میان دیلمیان مقتدری مصون از بازخواست به‌شمار نمی‌آمد. او تنها به دلیل تسامح (سماحه) و تساهلش رئیس آنها بود. مسکویه همچنین می‌افزاید، «وقتی که سپاهی به این شیوه خو کرد، نمی‌تواند آن را ترک کند و این عادت با مرور زمان رشد می‌کند تا اینکه به جایی می‌رسد که سپاه دوران ما با تسلّط خودکامانه‌اش بر پادشاهان و تقاضاهای نامعقول از عایدی و توحّش سبُعانه به آن رسیده است».

مسکویه در ادامه می‌گوید که استاذالرئیس سپاه و رعایا و سرورش را چنان به راه می‌آورد که می‌توان معجزه نامید. او وقتی که به وزارت رسید مدیریت نادرست اسلافش را اصلاح کرد؛ سازمانهای حکومتی را منظّم و وضع خدمات عمومی را چنان مرتب کرد که غالب اوقات روز را به تعلیم و تعلّم می‌گذراند. او عدالت موردنظرش را گسترد و در سینه‌های سپاهیان و رعایا هیبت افکند.[۱۱۴]

---

112. Rosenthal, *Gambling in Islam*, p. 14.

۱۱۳. رجوع شود به: پیشتر، فصل دوم، یادداشت ۵۸.

۱۱۴. توجّه کنید که چگونه مسکویه شیوهٔ خطاپوشانهٔ امیر رکن‌الدوله را با احترامی که وزیر ابن عمید ←

ابوالفضل در هنگامی که در فارس بود طرق مدیریت شایسته و صناعت سیاست را به عضدالدوله آموخت و عضدالدوله هر آنچه در مدیریت و ادارهٔ امور حکومت بدان نایل شد به آنچه از استاذالرئیس آموخته بود نسبت می‌داد. مسکویه در پایان سخن می‌گوید که همهٔ اینها ممکن است که اغراق بنماید، ولی چنین نیست.

تمجید قلبی مسکویه با توصیف تیره و آرام توحیدی از ابن‌عمید در تناقض است. توحیدی در *اخلاق الوزیرین*، اثری هتّاک که ابوحیان از روی آزردگی از به کار گرفتن نادرست استعدادهایش نوشت، از او و نیز ابن عبّاد ابراز انزجار می‌کند. امّا به‌وضوح آشکار است که آنچه از نظر مسکویه یک تندی قابل فهم و معقول است، برای توحیدی ستمی تحمّل‌ناپذیر است؛ اعتدال زیرکانه لئامت می‌شود و دیانت سطحی، اهانت به مقدّسات. در واقع، توحیدی جنبه‌های بی‌مزهٔ زندگی درباری و اقدامات بیرحمانه‌ای را که وزیر برای حفظ قدرت اتّخاذ کرده بود بیش از حد بزرگ می‌کند. توحیدی رفتار ناشایست او را بر نقشی که او در مقام فیلسوف داشت مبتنی می‌کند.

ابوحیّان در پاسخ به تقاضای ابن‌سعدان وزیر که از او خواسته بود سبکهای ابن عبّاد و ابن‌عمید و عبدالعزیز بن یوسف و ابراهیم صابی را مقایسه کند (*امتاع*، ج ۱، ص ۶۱) ـ اینها کاتبان برجستهٔ این عصر بودند ـ قول ابن جمل (به نام ابن ثوابة) را آورد مبنی بر اینکه نخست تباه‌کنندهٔ سخن ابن عمید بود: «او در هوای سبک جاحظ بود و گمان می‌کرد که با رقابت می‌تواند بر او سبقت گیرد، امّا او از جاحظ بسی فراتر رفت و فقط به خودش نزدیک شد». آنگاه توحیدی می‌افزاید که پسر ابن‌عمید، ذوالکفایتین، اگر عمری طولانیتر داشت در نثر بیش از آنکه پدرش بلیغ بود به بلاغت می‌رسید. او در شعر نیز بااستعدادتر از پدرش بود. به ادعای توحیدی، ابن عمید به ادیبان حسد می‌ورزید و مشتاق اهل جدل بود و مردم باتوجّه به این صفات پست از دست وی مصیبتها کشیدند.[۱۱۵]

→

به دست آورده در تقابل می‌گذارد. پیش از این بی ادبی ، معزالدوله را با رفتار سنجیده و معقول مُهلَّبی در تقابل گذاشته بود.

۱۱۵. روشن نیست که کدام یک از اعضای خانوادهٔ ثوابة مقصود است. رجوع شود به: شجرهٔ خانوادگی این خاندان، در:

Rosenthal, "Abū Ḥaiyān al-Tawḥīdī on Penmanship," p. 8.

در همین اثر، ص 10، از شخصی **به نام ابوالجمل** نام برده می‌شود. در *الصداقة والصدیق*، ص ۷۷ و ۷۹ و ←

یکی از این رقیبان شخصی بود به نام حاجب نیسابوری. علی بن قاسم، کاتب، حملهٔ موذیانهٔ ابن عمید به این مرد را به توحیدی خبر داد (*صداقة*، ص ۸۰-۱۷۷). پس از این واقعه، علی بن قاسم به ملاحظهٔ دوستی مخلصانه‌ای که میان او و نیسابوری وجود داشته بود، حیرت خود را با وزیر در میان گذاشته بود. او به اشاره گفته بود که هر دو مقصّر بودند. امّا ابن عمید در جواب گفته بود که نیسابوری به واسطهٔ شوقی که برای رسیدن به وزارت رکن‌الدوله داشت، مقامی که او عمری را در تحصیل آن صرف کرده بود، به این جدایی دامن زده بود. او همچنین گفت که مقام وزیران در میان ملازمان پادشاهان از همه سو با تعصّب و حسد رو به رو می‌شود. با این همه، توحیدی تعجب می‌کند که ابن عمید، با وجود اذعان به تفلسف، بتواند آدم بکشد. علی بن قاسم نیز در پاسخ وزیر گفت که چون او با زبان نبی [ص] فتوا داده است، مانند کذّاب و دروغگو در دین رفتار کرده؛ چرا با فلسفه‌ای که ناشناسان آورده‌اند چنین نکرد؟ ابن‌قاسم به او گفت که «او مانند شیعیان رفتار می‌کند» و او را اندرز داد که «و تو از این عوام دوری گزین». و سپس نتیجه گرفت که «حبّ شهرت و قدرت و پول علّت هر فسادی است».[۱۱۶]

قضیهٔ نیسابوری را یک بار کیمیاگری به نام ابوالطیب نزد ابن‌عمید مطرح کرد (*اخلاق*، ص ۸۶ - ۳۸۴). او به توحیدی گفت که با ابن عمید پس از اینکه نیسابوری را وزیر زهر خورانده بود و حمد (ابوالفرج اصفهانی) را تکفیر و بر ضدّ ابن هندو و دیگر کاتبان و مردان برجسته توطئه کرده بود، سخن گفته بود. ابوالطیب او را نکوهش کرد که خوددارتر باشد. و وزیر ادّعا کرد که از روی اجبار چنین کرده است. در اثنای این گفتگو -که در آن وزیر به گریه درآمده بود - کیمیاگر ادّعا می‌کند که همهٔ اینها را پسر وزیر، ابوالفتح، باعث شده و چنانکه اسطرلاب او حکم کرده است دوران این پسر کوتاه و پردردسر و لذا پدر در دور کردن حکم خدا از وی بی‌قدرت خواهد بود.[۱۱۷]

→

۱۵۰ از **ابن‌الجمل** نامی به عنوان کسی که کاتب نصرالدوله شاشنیکیر [= چاشنیگیر] بوده نام برده می‌شود. او به قولی مسیحی (ص ۱۵۰) بوده است و توحیدی نقل قول او را از عیسی [ع] ذکر می‌کند: «نشانهٔ شما که با آن شما را از خودم خواهم دانست آن است که یکدیگر را [دوست] دارید» (مقایسه شود با: انجیل یوحنا، باب ۱۳، آیهٔ ۳۵، «به همین همه خواهند فهمید که شاگرد من هستید، اگر محبّت یکدیگر را داشته باشید»).

۱۱۶. ابوالحسن علی بن قاسم کاتبی در خدمت ابن عمید بود؛ مسکویه، *تجارب الامم*، ج ۲، ص ۲۷۵. توحیدی در *اخلاق الوزیرین*، ص ۲۵-۱۲۴، از او نام می‌برد؛ *الصداقة والصدیق*، ص ۱۷۷، ۱۷۹؛ *الامتاع والمؤانسة*، ج ۱، ص ۶۱. در *الصداقة والصدیق*، ص ۱۷۷، قضیهٔ نیسابوری نیز ذکر می‌شود.

۱۱۷. دربارهٔ ابوالطیب کیمیایی رازی، رجوع شود به: پیشتر، ص ۳۱۵.

به گفتهٔ ابوالفرج اصفهانی (*صداقة*، ص ۸۴ ـ ۸۳)، کاتب رکن‌الدوله و مؤلف *کتاب الاغانی*، نزاع او با وزیر از بذر نفاق برخاسته بود. امّا شخصی به نام ابن خارجة (*اخلاق*، ص ۴۲۱) تبیین دیگری از این جدایی به دست داده است. ابوالفرج اصفهانی نزد رکن‌الدوله محترم بود، امّا ابن عمید احترام شایسته یا مقتضی را نسبت به او انجام نمی‌داد. اصفهانی هر از چندگاهی به صراحت و به تلمیح بر او خرده گرفت و پیامی منظوم نیز برای او نوشت.

درحالی که مسکویه دانش استادالرئیس از علوم دینی را خاطرنشان کرده بود، توحیدی رأی مخالف صوفی ناشناسی به نام ابوالفرج بغدادی را ذکر می‌کند (*اخلاق*، ص ۲۸۴). این صوفی گفت که ابن‌عمید با وجود بزرگی و دانش خود از مطالعهٔ علوم دینی غافل بود و از شریعت هیچ نمی‌دانست و از قرآن و احکام آن و عبارات غامض و صورت نهایی آن و اختلاف علما درخصوص تأویل آن بی‌اطلاع بود. او بحث از موضوعات دینی را ملال‌آور می‌دانست و هنگامی که به مسائل فلسفی سرگرم می‌شد به «مسائل طبیعی» فضل‌فروشانه می‌پرداخت.

ابوحیّان در قطعه‌ای طولانی شخصیت و استعدادهای ابن عمید را بدین گونه ارزیابی می‌کند (*اخلاق*، ص ۲۹ ـ ۳۲۱):

او تظاهر به «حلم» می‌کرد و حال‌آنکه در زیر آن حماقت (سفه) و دانشی منحول از موضوعاتی نهفته بود که وی از آنها بی‌اطلاع بود. او دلیر می‌نمود. اما در واقع ترسویی فرومایه بود. مدّعی بود که منطق می‌داند، امّا هیچ چیز از آن درنمی‌یافت و هرگز هم آن را نخوانده بود. او به مهندسی بسیار مشغول بود، لیکن از آن دور بود. او از اساس صناعت دبیری و کاتبی، یعنی علم حساب، بی‌بهره بود و در امور مربوط به درآمد و هزینه از نادانترین کسان بود. سرورش (رکن‌الدوله) را با این پندار گول زد که او در جهان بی‌رقیب است؛ و پادشاهان زمین به واسطهٔ او به رکن‌الدوله حسد می‌ورزند؛ و او زبان این دورهٔ تاریخی و خطیب این عصر است؛ و قلم او فوق شمشیر و تدبیر وی فوق سپاه است؛ و تدارکات او برای حکومت و مملکت و والیان و مشاوران مانند الهام و پیشگویی است. او در ادارهٔ امور به ابوعلی (بن) بیّع متّکی بود. رفتار وی شیطانی بود؛ او بیرحم، بی‌احساس، مغرور و به نویسندگان خوش‌سبک حسود بود. هنگامی که کاتب ابوطالب جرّاحی از عراق به ری آمد ـ با زبان یا قلم کسی از او بلیغتر نبود و او از خانوادهٔ وزیر علی بن عیسی بود ـ و ابن عمید چون از استعداد و اصل و نسب وی آگاه شد به او حسادت کرد و کوشید او را زهر دهد. امّا جرّاحی آن‌قدر زرنگ بود تا بگریزد و راه آذربایجان در

پیش گیرد و در آنجا به خدمت مرزبان بن محمد، شاه دیلم، درآید. او سپس نامه‌ای طولانی به ابن عمید نوشت و در آن نیاکان ابن عمید را پست و حقیر شمرد. او نوشت: «پدرت قوّاد بود و پدرش نخّال (غربال کنندهٔ گندم)». ابوحیّان اینجا از شخصی به نام خلیلی نقل قول می‌کند. به دعوی او ابن‌عمید آن قدر مغرور بود که متقاعد شده بود اگر ارسطو با او دیدار می‌کرد اندیشه‌هایش را اصلاح و کتابهایش را با نظر او تصحیح می‌کرد. ابن عمید در موسیقی نیز مدّعی بود و دعوی می‌کرد که موسیقی با مرگ او خواهد مرد. او کتابی به نام *الخَلق والخُلق* در دست تألیف داشت، امّا وقتی که در ۳۶۰ / ۹۷۰ درگذشت این کتاب هنوز مسوّده بود. توحیدی می‌گوید که صفحاتی از آن را دیده و لذا قطعه‌ای از آن را که ابوطاهر ورّاق تهیه کرده بود در *البصائر والذخائرش* استنساخ کرده است.[۱۱۸]

همین خلیلی در جایی دیگر نیز ابن عمید را به دلیل نیای غیرشریف وی و به دلیل برهم زدن با پدرش نکوهش می‌کند (*اخلاق*، ص ۶۱ ـ ۳۵۲). خلیلی می‌پرسد که «چگونه می‌توان از وی انتظار فضیلت و تقوا داشت، وقتی که از پدرش اطاعت نمی‌کند، تا این شیخ او را عاق کند و به خراسان بگریزد؟» خلیلی سپس نامه‌ای طولانی از عمید را خطاب به قاضی اصفهان ذکر می‌کند که در آن وی پسرش را محروم کرده است. خلیلی می‌گوید که پدربزرگ ابن عمید مردکی پست بود ملقب به کُلَه و این لقب کنایه از ناشایستگی شخص بود. (کُلَه در فارسی به معنای «ذَکَر» است.) او یا در بازار گندم‌فروشان نخّال بود یا حمّال یا تمیزکنندهٔ محصول و شبپای بازار. سپس خلیلی می‌گوید که این سیب از درخت دور نیفتاد. (ترقی سریع در میان طبقهٔ کاتبان ممکن بود، لیکن به‌وضوح آشکار است که برای تازه به دوران رسیده دشوار بود که اصل و نسب نسبتاً پایین خود را از خاطرها بزداید.)

شخصی به نام جرجانی، در ارزیابی شخصیت وزیر، بر فاصلهٔ موجود میان ادّعاهای فلسفی او و رفتار تجاوزکارانه‌اش تأکید می‌کند (*اخلاق*، ص ۴۳ ـ ۳۴۱). به گفتهٔ او ابن عمید با وجود علاقه‌اش به فلسفه زبان کسی را که به شهر محلّ سکونتش قم اهانت کرده بود بُرید. مرد دیگری را در قصرش به درختی بسته بود و تا سرحدّ مرگ چوب زده و سپس در گودالی انداخته بود تا سگها او را ببلعند. ابوحیان می‌گوید: «هروی به من

---

۱۱۸. دربارهٔ ابوعلی بن بیّع، رجوع شود به: مسکویه، *تجارب الامم*، ج ۲، ص ۲۷۲، ۲۷۴. توحیدی در *بصائر*، ج ۳، ص ۳۹ـ۲۳۴، ضرب‌المثل‌های ابن عمید را نقل می‌کند، امّا به‌طور مشخص بیان نمی‌کند که از *الخَلق والخُلق* اوست.

گفت» که سرورش رکن‌الدوله گفته بود: «این مرد را احترام کنید که ما او را باهوش‌ترین مردان می‌دانیم!».[۱۱۹] توحیدی سپس صفات وزیر را بدین‌گونه خلاصه می‌کند:

با اینکه ابن عمید در صناعت کاتبی شاخص و نویسنده‌ای کثیرالتألیف بود، از علم حساب و مالیه و دیوانهای حکومتی دانش کمی داشت و آنها را با استفاده از زیرکی و ذکاوتش اداره می‌کرد. او در شعر هتّاک و عاشقانه دستی قوی داشت. امّا پسرش شاعری بهتر و نیکبخت‌تر بود، زیرا با ورود به بغداد به چیزی نایل شده بود که از دست پدرش گریخته بود و به همین دلیل بود که ابن عمید به بغدادیان بهتان می‌زد.[۱۲۰] او خسیس نیز بود و به عامری مبلغی ناچیز می‌پرداخت، زیرا فیلسوف او را فریب داده بود. ابوحیان سپس به برخی از ندیمان وی اشاره می‌کند و می‌گوید که مقصود وزیر از هریک از ایشان چه بود (*اخلاق*، ص ۴۸ ـ ۳۴۵). او به دستور رکن‌الدوله، ابوالفضل هروی منجّم را به واسطهٔ مهارتش در طبّ و مهندسی به کار گماشت؛ مسکویه کتابدار و مربّی پسرش بود؛ و از جمله ابوجعفر خازن، چون رکن‌الدوله او را محترم می‌داشت و وزیر را مجبور کرده بود که با او رقابت کند؛ ابن فارس نیز مربّی بچه‌های وی بود؛ ابن ابی الثیاب بغدادی نیز به او منطق می‌آموخت؛ ابوطاهر ورّاق نسخه‌بردار بود؛ و ابن بُندار، چون وزیر سابق جُستان بن مرزُبان در آذربایجان بود.[۱۲۱]

مقاله‌ای که در *صوان‌الحکمة* (ص ۲۷ ـ ۳۲۱) راجع به ابن عمید نوشته شده عینی و اطلاع‌دهنده است. این مقاله با اقتباسی طولانی آغاز می‌شود که از مدیحهٔ مسکویه در

---

۱۱۹. از ابوالفضل احمد بن ابی سعد هروی (متوفّی بین ۳۸۰/۹۹۰ و ۳۹۰/۱۰۰۰) در *اخلاق الوزیرین* اغلب نام برده می‌شود. او منجّم و ریاضیدان بود و همراه با ابوجعفر خازن در رصدخانه‌ای که ابوالفضل بن عمید در ری ساخته بود به رصد کواکب می‌پرداخت؛ سزگین، *GAS*، ج ۴، ص 329.

۱۲۰. با اینکه ابوالفضل بن عمید به ادّعایی هیچ‌گاه به بغداد نرسید، بر تأثیر نافذ این شهر در رونق علوم و فنون و اهمیت آن برای پرورش علمی شایسته تأکید می‌کرد؛ رجوع شود به: ثعالبی، *لطائف المعارف*، ترجمهٔ Bosworth ، ص 27 (Introduction) و ص 26-124 [/ ترجمهٔ علی اکبر شهابی خراسانی، مشهد ۱۳۶۸ ، ص ۲۲۳].

۱۲۱. دربارهٔ ابوالحسین احمد بن فارس (المعلّم)، رجوع شود به: فروتر، یادداشت ۱۳۸. ابومحمد بن ابی الثیاب شاعری صاحبنظر در فلسفه بود؛ رجوع شود به: *اخلاق*، ص ۳۴۷، یادداشت ۲؛ ثعالبی، *یتیمة*، ج ۴، ص ۲۷ ـ ۱۲۶. مسکویه از ابوالعباس بن بُندار نام برده است: *تجارب‌الامم* ، ج ۲، ص ۳۴۹؛ هلال صابی، *تاریخ*، تصحیح ه. ف. آمدروز (*Eclipse of the Abbasid Caliphate*) ، ج ۳، ص ۴۴۸؛ همدانی، *تکملة*، ص ۲۲۳؛ و رجوع شود به:

Bürgel, *Hofkorrespondenz*, p. 70, note 1.

تجارب‌الامم برگرفته شده است.[۱۲۲] مؤلف *صوان‌الحکمة* سپس گزارش مجهول المؤلفی را درخصوص برگزاری بحثی در دربار ابن عمید نقل می‌کند. در این جلسه فقها و متکلمان نیز حاضر بودند. این بحث درخصوص کتابی است به نام *السلطان* که شخصی به نام ابن شاذان، قاضی ری، نوشته است.[۱۲۳] ابن عمید در جریان بحث می‌پرسد: «آیا می‌دانی اسکندرشاه چه گفت؟ ـ او حکیمی در میان پادشاهان و پادشاهی در میان حکیمان بود ـ 'شاد آن کس است که ما را نمی‌شناسد و ما او را نمی‌شناسیم؛ زیرا اگر او را می‌شناختیم، روزش را دراز و خواب را از چشمش دور می‌کردیم'» او سپس به این گفته، قول خلیفه مأمون را می‌افزاید که: «اگر از عوام بودم، گردِ قدرت نمی‌گشتم».

در *صوان الحکمة* آمده است که وقتی در حضور ابن عمید حکایتی منسوب به یکی از قدما نقل شد: «هر انسانی دو خرجین دارد؛ یکی در جلو او که با گناهان دیگران پُر شده و یکی در پشت سر او که با گناهان خود او پر شده؛ بنابراین، او گناهان دیگران را می‌بیند، امّا گناهان خود را نمی‌بیند».[۱۲۴] استاذ در شرح این حکایت می‌گوید که این را گونهٔ دیگری هم می‌توان گفت: «هریک از ما در رو به‌رویش لوحی دارد که هر دو طرف آن مکتوب است؛ او آنچه در جلو لوح دربارهٔ گناهان دیگران نوشته شده است می‌خواند، زیرا آن را می‌بیند و از آنچه در پشت لوح دربارهٔ گناهان خودش نوشته شده است غفلت می‌کند، زیرا آن را نمی‌بیند». راوی سپس از شرح حال خودنوشتهٔ ابن عمید چهار قول نقل می‌کند. آخرین قول درخصوص باده‌گساری است. او قولی از ثراطوس (تئو [دو] رتوس؟) یادداشت کرده بود مبنی براینکه نوشیدن کمی باده مفید است، امّا زیاده‌روی در آن زیانبار است و از این جهت برای کهنسالان بهتر است تا برای جوانان. ابن عمید به این قول تفسیری ضمیمه می‌کند مبنی بر اینکه حدّ واقعیِ باده‌گساری نامعلوم است و هم تحقیق عقلی و هم شریعت نوشیدن باده را منع کرده است تا به افراط نکشد. او نتیجه می‌گیرد که آن که کامل است خود را از آن منع می‌کند، زیرا شراب منبع شرّ و جنایت و تباهی است.

---

۱۲۲. *صوان‌الحکمة*، ص ۳۲۵ ـ ۳۲۱، س ۱۴ = *تجارب الامم*، ج ۲، ص ۲۸۲ ـ ۲۷۵، س ۱۳، با از قلم افتادگی‌های کوچکی که عمدتاً ناشی از شباهت کلمات پایانی است و با حذف طولانی مطلبی در ص ۲۷۹، س ۴ تا ص ۲۸۱، س ۲۱. بند اول مقالهٔ *صوان الحکمة* و همین‌طور از مسکویه (= ج ۲، ص ۲۷۵) مورد تصدیق قرار نگرفته است.

۱۲۳. ابن شاذان، احتمالاً، ابوالقاسم بکر بن شاذان بن بکر است؛ متوفّی ۴۰۵ / ۱۰۱۴؛ ابن جوزی، *منتظم*، ج ۷، ص ۷۱ ـ ۲۷۰؛ *اخلاق الوزیرین*، ص ۱۶۷ و یادداشت ۴.

۱۲۴. در *صوان الحکمة*، ص ۴۳ ـ ۲۴۲، این گفته به دموستنس (دیمستانس) نسبت داده می‌شود.

ماده‌ای که در *صوان الحکمة* به ارسطو اختصاص دارد با نقل قولی از *البصائر والذخائر* توحیدی پایان می‌یابد (ص ۵۲ ـ ۱۵۱) و در آن گفته می‌شود که استاذالرئیس ابوالفضل بن عمید طرفدار مشتاق ابوعثمان جاحظ و کتابهای او بود. وانگهی، او می‌گفت: آن که اهل دانش است در مطالب نظری از تعلیم ارسطو پیروی می‌کند، زیرا راههای حکمت را او گشوده است... خداوند او را در عصری راستکردار به جهان آورد و برای او عدالت فرمانروایی بافضیلت را مقدّر کرد ـ اسکندر ـ که او را در فلسفه و تاریخ هدایت کند. تنها یک عامی محدّث می‌تواند از ارج این حکیم ناآگاه باشد یا کسی که بطبع بدین گونه است یا عالِمی که نه حلاوت حقیقت چشیده و نه هواهای نفس را کنار انداخته و لذا این مرد را یا به کفر متهم می‌کند یا به نادانی، تا نظرها را به خود جلب کند، یا شهرت به دست آورد. ابوحیان همچنین می‌افزاید که ابن عمید از حیث شیوهٔ زبانی با ابوعثمان جاحظ رقابت می‌کرد که از حیث کثرت تألیف فرید و از حیث پاکیزگی سبکش بی‌رقیب بود.

این تصویر دو پارهٔ ابن عمید، که از یک سو با توصیفهای مسکویه و از سویی با توصیفهای توحیدی ترسیم شد، ناشی از جانبداریهای شخصی آنها بود: مسکویه تقصیرها را نادیده می‌گیرد و توحیدی فضایل را از قلم می‌اندازد. فضایلی که مسکویه بازگو می‌کند به نظر می‌آید که وجود داشتند، امّا آنچه او غفلت می‌کند که به ما بگوید این است که وزیر چه مصالحه‌هایی کرد تا در مملکت عدل بگسترد و در دستگاههای حکومت نظم به‌وجود آورد و سپاه را اداره کند و به چه محتاج بود تا به رأس قدرت برسد و آنجا بماند. شِکوهٔ اصلی توحیدی نیز این بود که رفتار وزیر با اقرار او به فلسفه، چیزی که وزیر حتماً دارای آن بود، نمی‌خواند و آن را دروغ جلوه می‌داد.

با این همه، با کنار هم گذاشتن این تصویر دو پاره، تصویر چهره‌ای را به دست می‌آوریم که مثال اعلای جامعیت یا چندسویگی بود. مقتدای ابن عبّاد و عضدالدوله، آموزگار و شاگرد عامری، ولینعمت مسکویه و توحیدی و دارندهٔ لقب «استاذالرئیس» که بسیار هم برازنده‌اش بود. با این همه، او بی‌عیب نبود. زیرا فردگرایی فضیلتی بی‌غل و غش نبود. آنچه بورکهارت دربارهٔ شخصیت ایتالیایی دورهٔ رنسانس نوشت اینجا نیز کاربرد دارد: «شرّ بنیادی این شخصیت درعین حال شرط عظمت وی بود ــ یعنی فردگرایی افراطی ... و دیدن خودمحوری پیروزمندانه در دیگران او را به دفاع از حق خودش با بازوی خودش سوق می‌داد.»[۱۲۵]

125. Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, p. 442.

استاذالرئیس با جامعیت علایق و جهتگیری عملی ذهنش و شیفتگی به علم‌الحیل و ادوات جنگی، با برخی تغییرات لازم، لئوناردو داوینچی ما را به یاد می‌آورد. مضافاً اینکه، ابن عمید استعداد فلسفی نیز داشت. او، مانند دیگر معاصرانش، ارسطو و اسکندر را اسوه‌هایی آرمانی می‌شمرد. امّا درحالی که برخی ترجیح می‌دادند که نقشهای فیلسوف و شاه را میان دو شخص تقسیم کنند، ابن عمید کوشید تا تجسّم هردو باشد. او در آثار فلسفی شاخص قدما تعمّق و سپاهیان را در میدان رهبری می‌کرد و مناطق تحت‌الحمایه را فتح و زمینها را آباد و ولایات را اداره می‌کرد و عایدات را بالا می‌برد. او این کار را با حکمت نظری تنها نتوانست انجام دهد؛ او در میان ورطه‌ای از دسایس که در داخل و خارج از مملکت احاطه‌اش کرده بود برای بقا محتاج هوش و زیرکی بود.

رثای مداهنه‌آمیز مسکویه شکست نهایی استاذالرئیس را در اشاعهٔ عدل و به وجود آوردن نیکبختی و رفاه به پای سرورش رکن‌الدوله می‌گذارد. امیر فاقد حزم و بصیرت بود، او سعی می‌کرد که بیعت سپاهیان دیلمی را با گشاده‌دستی و اغماض حفظ کند، اما این فقط بر حرص و ولع آنها می‌افزود. امیر احترام سپاهیان را به دست نیاورد و حال آنکه استاذالرئیس از این بابت مطمئن بود. امّا پسر او کوشید با نواختن سپاهیان و عیّاشی با آنها علاقهٔ افسران دیلمی را به خود جلب کند. ابن عمید هشیار و عاقل و مصلحت‌بین بود و می‌خواست متّحدی فاسد و بی‌کفایت را تعویض کند تا از سلامت و صیانت سرزمینی مطمئن شود. رکن‌الدوله نگران آن بود که همپایگانش چه خواهند گفت؛ او نگران شهرتش بود و هرگز نمی‌خواست که بی‌سخاوت به‌نظر آید. عیب او گشاده‌دستی بود. استاذالرئیس حتی در مقام ولینعمت نیز زیاده از حدّ سخاوتمند نبود. او در بذل و بخشش نیز باحزم بود.

جانشین ابوالفضل بن عمید پسرش بود. آنجاکه پدر محتاط و هوشیار بود، پسر تند و سهل‌انگار بود. او نشانی از نبوغ داشت و در طول این عصر مانند شهابی درخشید. ابوالفتح در ۳۳۷ / ۹۴۸ در قم به دنیا آمده بود.[۱۲۶] او هنگامی جانشین پدر شد که هنوز

---

۱۲۶. کلود کاهن، «ابن عمید (۲)»، [*دانشنامهٔ ایران و اسلام*، دفتر ۵، ص ۷۴۱/] *دایرة المعارف اسلام*، تحریر دوم، ج ۳، ص 704؛ ثعالبی، یتیمة، ج ۳، ص ۹۲-۱۸۵ (کاهن بیان می‌کند که «یتیمة، مطلبی راجع به او ندارد»)؛ یاقوت، *ارشادالاریب*، ج ۵، ص ۷۳-۳۴۷؛ همچنین:

Bürgel, *Hofkorrespondenz*, pp. 67-71, 74-84 , *et passim*; Busse, *Chalif und Grosskönig* , Register, p. 583.

جوانی بیست و دو ساله و خام بود. امّا او پیش از این نیز در صناعت سیاست تجربه آموخته بود و در مقام وکیل پدرش برای رکن‌الدوله کار کرده بود. مسکویه در یکی از قطعات به‌یادماندنیش تفاوت پدر و پسر را به نحوی بلیغ بیان کرده است:

[فصار وزیرا و صاحب‌جیش علی رسم والده الا ان والده... فی کمال من أدواته و تمام من آلاته علی ما شرحناه فیما تقدم و کان لوفور عقله یداری أمره مع صاحبه و مع عسکره ثم یسوس رعیته والممالک التی یراعیها ویدبرالجمیع تدبیرا ملائما لوقة موافق لزمانه فلایظهر من‌الزینة وأبّهة الوزارة الابمقدار مایقیم به مرتبته ولایجاوز ذلک الی مایحسد علیه وینافس ثم یتواضع تواضعا لایخرج به الی غضاضة تلحقة فی جاهه او تحطه عن المنزلة العالیة التی یرقی الیها و کانت سلامته طول مدته علی أصناف الناس و طبقاتهم و قیام هیبته وتمام سیاسته متصلة تزید علی الایام ثناء و ثباتا. فاما ابنه أبوالفتح فکان فیه مع رجاحته و فضله و أدب الکتابة و تیقظه و فراسته نزق الحداثة و سکر الشباب وجرأة القدرة فتطلعت نفسه الی اظهار الزینة الکثیرة و استخدام الدیلم والاتراک والاحتشار فی المواکب التی یرکب فیها و اتخاذ الدعوات لصاحبه و سائر عسکره التی یلتزم فیها الخلع و الحملان علی الدواب والمراکب و الاسراف فی الصلات و النفقات تشبها بوزراء عزالدوله بختیار الذین لاخبرة لهم بعواقب الامور ولانظر لهم فی مصالح الملک وانما همة احد هم فی تناول شهواته والوصول الی لذاته و اثارة غیظ حسادهم باظهار التی فوق طاقته.]

بدین ترتیب [ابوالفتح بن عمید] نیز مانند پدرش وزیر و سپهسالار شد جز اینکه پدرش... این وزارتخانه‌ها را کاملاً مجهّز کرد و با توجه به کفایت فکری توانست از برخورد با سرورش و سپاه اجتناب و رعایا و ممالکی راکه مسؤول آنها بود اداره کند و همه‌جا نقشه‌هایی متناسب با زمان و موقعیت طرح و هیچگاه شکوه وزارت را جز تا اندازه‌ای که برای حفظ موقعیت ضروری است آشکار نکند و هیچگاه آن قدر از آن تجاوز نکند که حسد و همچشمی برانگیزد؛ و تواضع کند ولی نه تا بدان حدّ که جاهش را نیز دربرگیرد یا مرتبهٔ والایی که به آن برآمده بود تنزل یابد. در سرتاسر دورهٔ صدارتش نزد همهٔ اصناف و طبقات سلامتش می‌افزود و هیبت و دوام سیاستش افزایش و استحکام می‌یافت. پسرش ابوالفتح، گرچه موقّر و فاضل و کاتبی قابل و هوشیار و بافراست بود، به تلوّن و سرمستی و گستاخی قدرت دچار بود. او به شکوه عظیم و آشکار توجّه داشت. دیلمیان و ترکان را به خدمت گرفت و موکبهایی را در هنگام سواری به دنبال خویش کشاند و برای سرورش و تمامی سپاه ضیافتهایی ترتیب می‌داد که در آنها خلعتها می‌بخشید و آنها را بر اسبان و زینهای

مزیّن می‌نشاند و در هدایا و هزینه‌ها اسراف می‌کرد و این تشبّه به وزیران عزّالدوله بختیار بود که از نتایج رفتارشان آگاه نبودند و به مصالح مملکت توجّه نداشتند و در حقیقت جز به فکر ارضای امیالشان و سرگرم شدن به لذاتشان و آزار رقیبانشان، با نمایش عظمت و جلالی که بیرون از تواناییشان بود، نبودند.[۱۲۷]

امیر رکن‌الدوله نیز از رفتار ابن عمیدِ پسر متأثر شده بود و لغزشهای این پسر وزیر سابقش را تحمّل می‌کرد. او در ۳۶۳ / ۹۷۴ به وزیر جوان دستور داد تا در شیراز به پسرش عضدالدوله ملحق شود و او را در انجام دادن مأموریتی به بغداد همراهی کند. مقصود از این مأموریت بیرون آوردن نان بختیار از تنور بود. بختیار کمک عمویش را برضدّ سردار ترک سبکتگین و فوجهای زیر فرمان وی خواستار شده بود. امّا عضدالدوله در فکر جانشینی پسر عمویش بود و ابوالفتح را نزد پدرش شفیع قرار داد. رکن‌الدوله ترسیده بود و در صحنه‌ای که به طرزی عاطفی اجرا شد همراهی با طرحی که پسر برادرش را تضعیف می‌کرد، ولو به بهای بزرگی و عظمت حکومت خودش، ردّ کرد. ابوالفتح پیغام تلخ رکن‌الدوله را با الفاظی روشن به عضدالدوله تسلیم کرد. در واقع، ابوالفتح هرکار ممکنی را انجام داده بود تا رکن‌الدوله با وی همراه شود و از طرح عضدالدوله پشتیبانی کند. هنگامی که عضدالدوله بغداد را ترک کرد (۵ شوال ۳۶۴ / ۱۸ ژوئن ۹۷۵)، ابوالفتح در پشت سر به انتظار نشست و با بختیار و وزیرش، ابن بقیّه، به زندگی پرعیش و عشرت مشغول شد. مسکویه بیان می‌کند که ابوالفتح را بختیار کسی می‌دانست که او را از «چنگال شیر» نجات داده بود و چنان به او عنایت و توجّه یافت که مقام وزارت را به او پیشنهاد کرد.[۱۲۸] امّا ابوالفتح براساس وفاداری به رکن‌الدوله و نیز چون خانواده و اموالش در ری در دست قدرتمند امیر باقی مانده بود نپذیرفت. امّا وعده داد که پس از مرگ رکن‌الدوله همراه با بخش بزرگی از سپاه وی با بختیار دست بیعت دهد. و این البته توافقی سرّی بود و تنها شاهد آگاه از آن محمد بن عمر علوی.[۱۲۹] و همو بود که پس از مرگ ابوالفتح این گزارش را برای مسکویه نقل کرد. مسکویه می‌گوید که عضدالدوله از چگونگی رفتار و بی‌وفایی ابوالفتح آگاه شده بود ولیکن این مطلب را نزد

---

۱۲۷. مسکویه، *تجارب الامم*، ج ۲، ۳۰۲-۳۰۱.

۱۲۸. *تجارب‌الامم*، ج ۲، ص ۵۴-۳۵۳، وقایع سال ۳۶۴ / ۹۷۴؛ یاقوت، *ارشادالاریب*، ج ۵، ص ۳۷۸؛ Bürgel، ص 77.

۱۲۹. شریف محمد بن عمر نقیب علویان بود؛ همچنین:
Bürgel, pp. 18,72-73,78,137; Busse , p. 287, *et passim* (Register, p. 590).

خود حفظ می‌کرد و منتظر فرصتی برای کنار گذاشتن او بود. عضدالدوله در نامه‌ای به ابوالفتح او را با القاب «ذوالکفایتین» و «استاذالرئیس» خطاب می‌کند و بدین ترتیب ناخشنودی خود از وی را می‌پوشاند.

در اثنای اقامت در بغداد بود که ابوالفتح از خلیفه الطائع لقب «ذوالکفایتین» ـ صاحب قلم و شمشیر ـ و نیز خلعت و املاکی در سواد دریافت. و در همین ایّام بود که وزیر بختیار، ابن بقیّه، با او سواره در شوارع گردش می‌کرد و هدایا به وی می‌بخشید. هیچ کدام از اینها از چشم عضدالدوله مخفی نماند و او به قولی گفته بود: «من بغداد را در حالی ترک کردم که زُریق الشارب بودم و ابن عمید، وزیر و ذوالکفایتین و ابوالفتح». [۱۳۰]

مرگ رکن‌الدوله در ۳۶۶ / ۹۷۶ از آغاز افول ابوالفتح خبر داد. توحیدی وقایع مربوط به فرجام کار را با تفصیل بسیار نقل و وصف می‌کند (*اخلاق*، ص ۵۳۲ به بعد). به گفتهٔ او، ابن عبّاد کاتب مؤیدالدوله ـ پسر رکن‌الدوله و جانشین وی و کسی که ابوالفتح در مقام وزیر به او خدمت کرد ـ می‌کوشید که مقام ابوالفتح را نزد امیر تضعیف کند. اما ابوالفتح که از ماجرا بو برده بود به گونه‌ای ناموفق سعی کرد که از مکرهای ابن عبّاد پرهیز کند. ابن عباد در عین حال عضدالدوله را نیز برضدّ رقیبش تحریک می‌کرد و عضدالدوله هم که به هرحال شیفتگی چندانی به ابوالفتح نداشت دستور داد که او را توقیف کنند (۳۶۴ / ۹۷۶). وزیر جوان را شکنجه و مُثله کردند و پس از چند روز به دست جلاّد سپردند. گمان کلی نویسندگان در شرح عاقبت کار وی این بود که گستاخی و جوانی و اعتماد به نفس او از صفات فایق وی بود. سقوط او بزرگ بود و رفیقی با اندکی اغراق،

---

۱۳۰. رجوع شود به: *تجارب‌الامم*، ج ۲، ص ۳۵۴، دربارهٔ اعطای خلعتها و عنوان «ذوالکفایتین». عنوانهای مرکّب با «ذو» اغلب، همچون اینجا، به صورت مثنّاست (مقایسه شود با: «ریاستین» و غیره) و تلمیحی است به کفایت نظامی واداری (سیف و قلم) ؛ Bürgel ، ص 77، یادداشت 1 (با نقل قول از ح. باشا، *الالقاب الاسلامیه فی التاریخ و الوثائق والآثار* [قاهره ۱۹۵۷]، ص ۲۹۳، محض نمونه). مقایسه شود با تعبیر یهودی آرامی «سافرا و سیّافا» که لقبی است برای تبحّر در امور دنیوی و معنوی (مبتنی بر ت. ب. *عُبده* زره ۱۷ ب: «ای سافرا لاسیّافا، و ای سیّافا لاسافرا» که ضمناً آشتی‌ناپذیری آنها را نیز می‌رساند). لقب «زُریق الشارب» به عضدالدوله داده شده بود (همدانی، *تکملة*، ص ۲۲۹؛ یاقوت، *ارشاد الاریب*، ج ۵، ص ۳۴۹، ۳۵۵) و به معنای چیزی مثل «گنجشک و میگسار» است و تلمیحی است به چشمهای آبی او («زُریق» از «زَرِق» به معنای آبی می‌آید و در ضمن به معنای پرنده‌ای کوچک مانند گنجشک نیز هست) و به عمل بی‌سابقه‌ای که انجام داد. او در خارج از قصرش برای استفادهٔ عموم سقّاخانه‌ای سبز با ناودان نقره‌ای تعبیه کرده بود.

افول خاندان عمید را با سقوط آل برمک مقایسه کرد.[۱۳۱] توحیدی که بی‌دلیل کسی را نمی‌ستود، ابن عمیدِ پسر را محترم می‌داشت. او می‌گوید (*اخلاق*، ص ۴۰۶) که ابوالفتح جوانی زیرک و شاعری پرارج و نویسنده‌ای باذوق بود که صفات عالی بسیار داشت، لیکن کوتاهی عمرش مانع از تحقق استعدادهای بالقوهٔ او شد.

مسکویه که در سفر به بغداد با ابوالفتح همراه بود جنبه‌های سیاسی دیدار او از پایتخت را وصف کرد و توحیدی جنبهٔ فرهنگی این واقعه را. به گفتهٔ ابوحیّان (*اخلاق*، ص ۴۱۰)، ابوالفتح پس از ورود به بغداد مراسم و ضیافتهایی برپا کرد و روزهای متفاوتی را به دیدار با فقیهان و ادیبان و متکلمان و متفلسفان اختصاص داد و بی‌حدّ و حساب بخشش کرد. او ابوسعید سیرافی و علی بن عیسی رُمّانی و دیگران را خواست و به آنها پیشنهاد کرد که با او به ری مراجعت کنند و ایشان را وعده‌های اغواکنندهٔ بسیار داد. او مجالسی نیز با ابوالحسن بن کعب انصاری و ابوسلیمان سجستانی منطقی و شاعر ابن بقّال و ابن اعرج نَمری و دیگران داشت.[۱۳۲] در یکی از همین مجالس بود که در جمادی‌الثانی ۳۶۴ / فوریهٔ ۹۷۵ رویارویی تلخی میان سیرافی و عامری صورت گرفت. و در خلال یکی دیگر از همین مجالس بود که بحثی برای ابواسحاق صابی تعیین شد. او در وسط مجلس وارد شده بود و در این مجلس بسیاری از بلندپایگان فرهیختهٔ آن روز حاضر بودند. صابی به معاینه دریافت که ابوالفتح حقیقتاً برازندهٔ فرزندی پدرش بود. صابی برای او احترام قایل بود و می‌گفت که مشتاق دیدار او بوده است (*اخلاق*، ص

---

۱۳۱. روایت توقیف و اعدام ابوالفتح در *ارشاد الاریب* یاقوت، ج ۵، ص ۶۸ ـ ۳۶۱ از *اخلاق الوزیرین* توحیدی (ص ۴۶ ـ ۵۳۲) گرفته شده است و به گفتهٔ یاقوت کاملترین روایت از این وقایع است. دربارهٔ صورت بیرحمانهٔ این اعدام رجوع شود به: Bürgel ، ص 84-83 . ثعالبی در یتیمة (ج ۳، ص ۱۹۲) بیتی را نقل کرده است که در آن سقوط آل برمک با سقوط یاران ابوالفتح مقایسه می‌شود. مسکویه به دلیلی، روایت سقوط ابوالفتح را درج نمی‌کند؛ رجوع شود به:

H. F. Amedroz ," The Tajārib al-Umam of Abu 'Ali Miskawaih," *Der Islam*, 5 (1914): 339.

۱۳۲. ابوالحسن علی بن کعب انصاری متکلّمی معتزلی بود. در *الصداقة والصدیق* (ص ۱۰، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۴۷، ۱۷۳، ۱۷۶) از شخصی به نام ابن کعب نقل قول می‌شود. در *الامتاع والمؤانسة*، ج ۱، ص ۱۰۸ (در مناظرهٔ ابن یونس و سیرافی حضور داشت) نیز از او نام برده می‌شود؛ ج ۲، ص ۱۳۵؛ ج ۳، ص ۱۵۴، ۱۵۶ (ابو [کذا] کعب انصاری، از جملهٔ سرشناسان بغداد بود که در کوفه با بختیار دیدار کردند)، ص ۱۹۶. همچنین رجوع شود به: *البصائر والذخائر*، ج ۱، ص ۳۴۶. ابوالحسن علی بن یوسف بن بقّال، ندیم مهلّبی، متوفّی ۳۸۰ / ۹۹۰؛ سزگین، *GAS*، ج ۲، ص 592. شاعر همعصر با آن دوره، حسین بن علی بن عبدالله نَمَری (متوفّی ۳۸۸ / ۹۹۸ در بصره؛ بروکلمان، *GALS*، ج ۱، ص 175) در ری با ابوالفتح دیدار کرد (ثعالبی، یتیمة، ج ۲، ص ۳۵۹)؛ امّا یکی دانستن او با نَمَری متن مورد بحث ما نامتیقّن است.

۱۶-۴۱۴). در گفتگویی میان وزیر جوان و ابوسلیمان‌سجستانی (*اخلاق*، ص ۵۵-۴۵۲)، ابوالفتح پرسشی را نقل می‌کند که ابوعثمان جاحظ در رساله‌اش با عنوان فی *التربیع والتدویر* مطرح کرده بود: چرا وقتی که به عبث در یادآوری چیز مهمّی می‌کوشیم و آن وقت منصرف می‌شویم، دقیقاً وقتی آن چیز به یاد ما می‌آید که بی‌التفاوت به آن یا خواب هستیم؟[۱۳۳] سجستانی با گفتاری طولانی دربارهٔ نفس به این پرسش پاسخ می‌دهد.

ابوحیّان برخی مجالس سَبُکتر دربار ابوالفتح را نیز بازگو می‌کند. او می‌گوید: «یک روز در مدینة السلام با ذوالکفایتین بودیم و در آن هنگام بحث به بغداد کشید» (*اخلاق*، ص ۴۶ - ۴۴۵). ذوالکفایتین آنگاه گفته‌ای را نقل کرد که ابن عبّاد در پاسخ به پرسش ابوالفضل بن عمید دایر بر اینکه بغداد را چگونه می‌یابی، گفته بود («بغداد فی البلاد کالاستاذ فی‌العباد»). در همان روز، ابوالفتح درخصوص پدرش نقل کرد که وقتی خراسانیان در ۳۵۵ / ۹۶۵ عقب نشستند، پس از تاخت و تاز در ری، ابن عمید شروع به ساختن دیوار بزرگی در گرد قصر رکن‌الدوله کرد. عارض الجیش علی بن قاسم نظر داد که: «این به قول مَثَل معروف نگهداری پس از گوزیدن است». و ابوالفضل بی‌درنگ پاسخ داد: «این نیز شایسته است تا بعدی در نرود». بحث میان ابوالفتح بن عمید و عامری نیز از این قرار بود (*اخلاق*، ص ۴۴۶). ابوالفتح از فیلسوف پرسید که چرا نفس می‌خواهد میان دو مِثْل فرق و تمایز قایل شود. عامری در پاسخ گفت که نفْس کثرت را انکار می‌کند و خواستار وحدت است و این تمایز نشان‌دهندهٔ راه وحدت است. هرچه شباهت بیشتر، تمایز دشوارتر و هرچه تمایز دشوارتر جستجوی آن شدیدتر.

در اثنای دیدار ابوالفتح از بغداد بحثی میان وزیر و ابن فارس معلّم صورت گرفت (*اخلاق*، ص ۵۲ - ۴۴۷). وزیر با تعجب پرسید: چرا جاحظ ادّعا کرد که سخن می‌تواند در بیان جدی و در معنا شوخی‌آمیز، و یا بعکس، باشد؟ وقتی که ابن فارس از پاسخ عاجز ماند، ابوالفتح مطرح کرد که این امر خاصّ عربهاست. ابن فارس اعتراض کرد. وزیر آن‌گاه ادّعا کرد که عربها در بلاغت بر دیگر ملّتها برتری دارند و به زبان معتادند. او به عنوان مثال قرآن را ذکر می‌کند که بدیع بودن و معجز بودن آن مورد تصدیق است. آنگاه توحیدی دانش ابوالفتح را از علوم قرآنی می‌ستاید، دانشی که غالب آن را به قولی از آموزگارش ابن فارس آموخته بود. ابوالفتح در مسجد جامع ری با مردم می‌نشست و از

---

۱۳۳. جاحظ، *التربیع و التدویر*، تصحیح شارل پلاّ (دمشق ۱۹۵۵)، ص ۷۹؛ ترجمهٔ انگلیسی:
M. Adad (Leiden 1968), pp. 187-88.

جنبه‌های مختلف تأویل قرآن با ایشان بحث می‌کرد. ابوحیان آن گاه طرز فکر دینی و مثبت ابوالفتح را با طرز فکر پدرش مقابل می‌گذارد که زمانی به سُخره از بر می‌خواند: «آن که با قدرت و زور اقامهٔ برهان می‌کند، ادعایش باطل است.» ابوالفضل بن عمید در اینجا [ظاهراً] از رسول‌الله [ص] ابراز ناخشنودی می‌کند. او در مصرع دیگر شعر نیز به «آن که با عصا» (موسی [ع]) هتّاکی کرد.

ابوحیان همچنین ملاقاتی میان ابوالفتح و شاعر ابوعبدالله بن حجّاج را در ۹۷۴/۳۶۴ وصف می‌کند (*امتاع*، ج ۱، ص ۱۳۷). وزیر با شعر شاعر آشنا بود و می‌خواست با او شخصاً ملاقات کند. وقتی که ملاقات انجام شد، او متحیّر بود که خودِ همین مرد دیوانی نوشته باشد که تصویر شخصی لذّت‌طلب و عاشق‌پیشه را در ذهن مرتسم کند و حال آنکه او شخصاً باوقار و نرم‌گفتار و نجیب بود. ابن حجّاج نیز پاسخ داد که حیرت خود او از حیرت وزیر افزون است. او انتظار داشت با شخصی ناخوشایند ملاقات کند ولیکن او را لطیفتر از هوا و نازکتر از آب و شیرینتر از زندگی و پاکتر از ماه و شجاعتر از شیر والخ... یافت. ابوالفتح از این دیدار خشنود بود.

۵. صاحب اسماعیل بن عبّاد: کافی الکُفاة

ابوالقاسم اسماعیل بن عبّاد در ۳۲۴ / ۹۳۶، یا در ۳۲۶ / ۹۳۸ در اصطخر زاده شد. او در طالقان، در دیلم، پرورش یافت و بعدها در اصفهان و سرانجام در ری سکونت گزید و در ۳۸۵ / ۹۹۵ همانجا درگذشت.[۱۳۴] او کنیهٔ صاحب و لقب کافی‌الکُفاة را از مؤیدالدوله گرفت. به روایتی نه چندان محتمل، ابن عمید بود که او را صاحب لقب داد. پدر وی عبّاد بن عبّاس مشهور به (شیخ) الامین در طالقان آموزگار مدرسه بود و سپس کاتب و پس از آن وزیر رکن‌الدوله شد. بدین ترتیب، این منصب به‌طور طبیعی، به عنوان نوعی میراث خانوادگی، به صاحب می‌رسید. به گفتهٔ خوارزمی «او در دامن وزارت بار آمد و

---

۱۳۴. کلود کاهن و شارل پلاّ، «ابن عبّاد»، [*دانشنامهٔ ایران و اسلام*، دفتر ۵، ص ۸۶ ـ ۴۸۲ /] *دایرةالمعارف اسلام*، تحریر دوّم، ج ۳، ص 73-671؛ بروکلمان، *GAL*، ج ۱، ص 37-136؛ *GALS*، ج ۱، ص 99-198. در یتیمة ثعالبی، ص ۲۹۰ـ۱۹۲، در مقالهٔ بلندی راجع به او فهرست مفصّلی از درباریان سرتاپا مسلّح و گیرندگان انعامهایش درج شده است (ص ۱۹۳ و بعد). مقاله‌ای که یاقوت (*ارشاد الاریب*، ج ۲، ص ۳۴۳ ـ ۲۷۳) نوشته بسیار ارزشمند است. تحقیق کامل و پر حجم م. ح. آل یاسین، *الصاحب بن عباد؛ حیاته وادبه* (بغداد ۱۹۵۷) بسیار مستند و مفید است. همچنین رجوع شود به: خلیل مردم، *الصاحب بن عبّاد* (دمشق ۱۹۳۲)؛ و همچنین:

M. Kabir," The Ṣāḥib Ismā'īl ibn 'Abbād," *IC*, 30 (1956): 190-98.

آشیانه‌ای که از آن خزید و از آن پرید همان بود و دایه‌ای که شیر آن را حتی تا آخرین قطره مکیده بود؛ وزارت همچون میراثی از پدرش به او رسید.»[۱۳۵] نخستین آموزگار ابن عبّاد پدرش بود و ابن عبّاد پس از مرگ او کاتب و نعمت پروردهٔ ابن عمید شد.

ابن عبّاد در ۳۴۷ / ۹۵۸ پسر رکن‌الدوله ابومنصور (مؤیدالدوله) را تا بغداد همراهی کرد و هنگامی که رکن‌الدوله درگذشت (۳۶۶ / ۹۷۶) و مؤیدالدوله بر جای او نشست، صاحب مقام کاتبی یافت و نزد ابوالفتح بن عمید که وزیر بود خدمت کرد. مؤیدالدوله در مقام «شریک‌دوّم» برادر قدرتمندش، عضدالدوله، که ادارهٔ ولایت عراق را به دست گرفته بود در ری و اصفهان حاکم بود. پس از خلع ابوالفتح بن عمید از مقام وزارت و اعدام وی، ابن عبّاد جانشین او شد. امّا از آنجا که مؤیدالدوله، ولینعمت او، تابع عضدالدوله بود، صاحب کوشید که پیوندهای مستقیم با برادر قدرتمندتر را نیز حفظ کند.

ابن عبّاد هنگامی که مؤیدالدوله درگذشت (۳۷۳ / ۹۸۳) برادر وی فخرالدوله را از خراسان فرا خواند تا جانشین او شود. فخرالدوله با وضع نامساعدی در قلمرو سامانیان زندگی کرده بود و پس از نزاعی که با برادرش داشت مجبور به عقب‌نشینی به آنجا شده بود و لذا کینهٔ عضدالدوله و مؤیدالدوله را در دل داشت. درنتیجه، دعوت صاحب حرکتی شگفت‌آور بود. پس از استقرار امیر جدید، صاحب استعفای خود را تقدیم کرد و عذر آورد که می‌خواهد «خود را وقف امور سرای دیگر» کند ولیکن در واقع او می‌خواست بیازماید که آیا فخرالدوله به دلیل وقایع دوران مؤیدالدوله خصومتی با وی دارد یا نه. امّا وقتی که فخرالدوله از او خواست که در مقام خود بماند («تو در این خاندان میراث وزارت‌داری، چنانکه ما نیز میراث امارت داریم»)، او با این تقاضا موافقت کرد.[۱۳۶] موضع صاحب، در مقام «شاهساز»ی از قدرتمندی ضعیف، قوی و تعرّض‌ناپذیر بود.

نخستین عمل مهمّی که امیر جدید و وزیر او بر عهده گرفتند مسموم کردن علی بن کامة (نایب سابق مؤیدالدوله) و مصادرهٔ اموال او بود. مورّخ ابوشجاع روذراوری در شگفت بود که چگونه صاحب، کسی که پیش از این می‌خواست از دنیا کناره جوید و همّ خود را مصروف سرای دیگر سازد، این گونه دنیوی رفتار می‌کرد.

فخرالدوله با وجود شکستهای موقّتی سیاستهای صاحب و داشتن مقداری سوءِظن

---

۱۳۵. ثعالبی، یتیمة، ج ۳، ص ۱۹۴؛ ابن خلّکان، وفیات، ج ۱، ص 213 (ترجمهٔ دوسلان، با تغییراتی اندک).

۱۳۶. روذراوری، ذیل، ص ۹۴ ـ ۹۱.

به انگیزه‌های او (به‌طور نمونه، فخرالدوله را با راه انداختن لشکرکشی برای بیرون آوردن عراق و بغداد از چنگ جانشینان عضدالدوله فریب داد)، احترام عمیق به وزیرش را حفظ کرد. مرگ صاحب جنبش بزرگی در ری پدید آورد و این شهر شاهد نمایش بزرگی از اندوه و ماتم در بخشی از جمعیت و به همان اندازه در طبقهٔ حاکم و عمدتاً در خود امیر بود که پیشاپیش تابوت راه می‌رفت و بر آن می‌گریست.[۱۳۷] هیچ یک از وزیران آل بویه چنین استقلال و قدرتی نداشتند.

صاحب مانند مربّی و مرشدش ابن‌عمید حامی تعلیم و تعلّم و بحق یکی از مردان ادب و دستاوردهای فرهنگی بود. او مانند بسیاری از کاتبان، هم در نثر و هم در شعر، دستی قوی داشت. شعر او از مدح مناقب علی [ع] و مضامین کلامی گرفته تا مضامین عاشقانه و خمریات را شامل می‌شود. او شاعران بسیاری را به دربار خود کشید. آنها در مدیحه‌سرایی‌هایشان سخاوت به خرج می‌دادند و او در صله‌هایش. ابوالحسین احمد بن فارس اغلب از جملهٔ دانشوران بسیاری یاد شده است که صاحب در ری با او مراودهٔ نزدیک داشت.[۱۳۸]

صاحب در جوانی، در دوران معزّالدوله و وزیر او مهلّبی، از بغداد دیدار کرده بود. او این دیدار را در *کتاب الروزنامه*‌اش وصف می‌کند. او به یاد می‌آورد که وزیر مهلّبی از او دعوت کرد با ندیمان و همپیالگانش ملاقات کند. اینان عبارت بودند از: قاضی ابن قریعة، منجّم علی بن هارون، پسر او احمد بن علی و ابوالحسن بن طرخان. او دیدار از مجلس ابوسعیدسیرافی را نیز بازگو می‌کند. بر مبنای همین گزارش، او از دانش بی‌خلل این شیخ متأثر شد و سپس به شاگردیش درآمد. او نزد قاضی ابوبکر بن کامل، شاگرد طبری، نیز درس‌خواند و او را در بسیاری‌زمینه‌ها صاحبنظر یافت ـ فقه،حدیث،صرف و نحو، شعر ـ و با واعظ وصوفی حنبلی‌مشهورابوالحسین‌بن‌سمعون نیز ملاقات کرد. ابن عبّاد می‌نویسد که یکی از دلایل وی برای سفر به بغداد آن بود که می‌خواست گفتار اهل نظر در عراق را بشنود ـ یحیی بن عدی و دیگران ـ و همچنین مناظراتی که آنجا صورت می‌گرفت.[۱۳۹]

---

۱۳۷. روذراوری، *ذیل* ص ۶۲ ـ ۲۶۱.

۱۳۸. ابوالحسین احمد بن فارس، لغوی، متوفّی زمانی میان ۳۹۱/ ۱۰۰۰ و ۹۶ ـ ۳۹۵ / ۱۰۰۵ ـ ۱۰۰۴؛ رجوع شود به: هـ. فلایش، ذیل همین ماده، *دایرة المعارف اسلام*، تحریر دوّم، ج ۳، ص 65 - 704; بروکلمان، *GAL*، ج ۱، ص 36 - 135؛ *GALS*، ج ۱، ص 98 - 197. او برای ابن عباد اثری نوشت به نام (*فقه اللغة المسمّی بـ*) *الصاحبی* و در آن بر ضدّ ریاضیات و علوم طبیعی به جدل برخاست.

۱۳۹. یاقوت، *ارشادالاریب*، ج ۲، ص ۳۲۳ (از *الروزنامه* ابن عبّاد) و ص ۲۵-۳۲۴؛ مقایسه شود با:

←

ابن عبّاد در ری کتابخانه‌ای عظیم داشت که تنها فهرست آن بالغ بر ده جلد بود. گفته‌اند که صاحب دعوت فرمانروای سامانی نوح بن منصور را برای تصدّی مقام وزارت به این دلیل، و دلایل دیگر، نپذیرفت که برای حمل کتابخانه‌اش به چیزی حدود چهار صد شتر نیازمند بود. این مجموعهٔ عظیم عاقبت به دست سلطان محمود غزنوی سوزانده شد؛ او گفته بود که این کتابها را رافضیان و زندیقان تصنیف کرده‌اند.[۱۴۰] ملازمان بسیار ابن‌عبّاد، باتوجهٔ به فهرست ندیمان و طفیلیان و بازدیدکنندگانی که ثعالبی برشمرده، حتی برای این دورهٔ دارای فرهنگ نیرومند درباری نیز تماشایی و چشمگیر بود. صاحب در شبها، وقتی که می‌خواست با ندیمانش سرگرم شود، به آنها می‌گفت: «ما پادشاهان روزیم و برادران شب».[۱۴۱] سیّاح و جهانگرد مشهور ابودُلَف خزرجی از جملهٔ بازدیدکنندگان دربار او بود. او وزیر را با دانش خود از زبان عامیانهٔ طبقات فرودست و بنوساسان سرگرم کرد و *قصیدهٔ ساسانیه‌اش* را برای او نوشت.[۱۴۲] بازدیدکنندهٔ دیگر، طبیب ابوعیسی جبرائیل بن بختیشوع بود که عضدالدوله او را به ری نزد صاحب فرستاد تا او را از دل درد شفا دهد. طبیب در دل اولیای محلّی نیز نفوذ کرد و به تقاضای آنان اثری طبّی (*الکُنّاش الصغیر*) دربارهٔ تمامی امراض (از سرتا پا) نوشت. او به جای ۲۰۰ دیناری که با او وعده کرده بودند ۱۰۰۰ دینار دریافت کرد و با مجد و شکوه بسیار به بغداد برگشت. او از عضدالدوله خشنود بود.[۱۴۳]

ابن عبّاد با پا گذاشتن بر جای پای پدرش (گفته‌اند که پدرش به تعالیم ابوالحسین اُشنانی معتقد بود)، به کلام معتزلی جلب شد. اثری از پدر به نام *فی احکام القرآن* که در آن از آیین معتزله دفاع شده بود با اجازهٔ پدر به پسر منتقل شد. ابن عبّاد مانند پدرش به

→

اخلاق الوزیرین، ص ۱۶۴، ۴۰۱؛ و فروتر، ص ۳۵۹ـ۳۵۸. دربارهٔ *کتاب‌الروزنامه*، رجوع شود به: آل یاسین، ص ۴۴ـ۲۴۳. رجوع شود به چاپ آل یاسین از *روزنامه* (مبتنی بر نقل‌قول‌هایی در آثار متأخر) (بغداد ۱۹۵۸/۱۳۳۷)، ص ۱۱ و بعد که فاقد اشاره به اهل نظر در عراق است.

140. M. Kabir," Libraries and Academies during the Buwayhid Period — 946 A. D. to 1055 A. D.," *IC*, 33 (1959): 32.

(با نقل قول از ثعالبی، یتیمه، ج ۳، ص ۳۵۶؛ یاقوت، *ارشادالاریب*، ج ۲، ص ۳۱۵؛ ابن جوزی، *منتظم*، ج ۸، ص ۴۰ ـ ۳۸)؛ ابن خلّکان، *وفیات*، ج ۱، ص ۲۱۵.

۱۴۱. ثعالبی، یتیمه، ج ۳، ص ۲۰۰.

142. Bosworth, *The Mediaeval Islamic Underworld*, pp. 61,76.

۱۴۳. ابن ابی اصیبعه، *عیون الانباء*، ج ۱، ص ۴۶ ـ ۱۴۵.

تشیّع گرایش داشت و ظاهراً پیرو مذهب زیدی بود. (آمیزش شعایر زیدی با آیین اعتزال نسبتاً معمول بود.) صاحب در یکی از آثارش مشهور به *الامامة فضایل علی* [ع] را بر می‌شمارد و در عین حال بر مشروعیت اسلاف نیز صحّه می‌گذارد و این موضعی است که معمولاً حاکی از گرایش به مذهب زیدی است.[۱۴۴]

آثار ابوحیّان توحیدی بویژه *اخلاق الوزیرین* او منابعی پُر اطلاع دربارهٔ ابن عبّاد محسوب می‌شود. امّا متأسفانه ابوحیان با رنجی که از وی دیده بود جانبدار شده بود و می‌خواست با ولینعمت سابق خود حساب پاک کند؛ او با جدیّت از تمام عیوب او فهرست برمی‌داشت و برای تعقیب او تا حدّ ممکن شاهدان بیشتری را احضار می‌کرد. با این همه، بعید است که او این اتهامها را تماماً از خودش ساخته باشد. توصیف ابوحیان از صاحب می‌تواند بحثی باشد از جنبه‌های تاریکتر شخصیت صاحب که در شرح‌حال‌های پیراسته از قلم افتاده است.

توحیدی در پاسخ به تقاضای ابن سعدان از شخصیت ابن عبّاد ارزیابی مفصّلی می‌کند (*امتاع*، ج ۱، ص ۶۶ ـ ۵۳). او حافظه و حاضرجوابی و بلاغت و جامعیت صاحب را می‌ستاید و از توفیق او در عروض و قافیه و بدیهه تمجید می‌کند. به گفتهٔ او، نویسندگی صاحب از سبک معتزله متأثر بود و نحوهٔ گفتارش از زبان حرفه‌ای کاتبان نشان داشت. او نسبت به طرفداران فلسفه و فروع آن ـ هندسه، طبّ، نجوم، موسیقی، منطق، ریاضیات ـ تعصّب داشت و از مابعدالطبیعه چیزی نمی‌دانست. او از مذهب فقهی ابوحنیفه و تعالیم زیدیه پیروی می‌کرد. او بی‌شفقت بود و مردم از گستاخی او می‌رمیدند. او عیبجو، عصبانی مزاج، حسود و کینه‌ورز بود، بویژه نسبت به لایقان و بزرگان. کاتبان و کارگزاران و ندیمان از رفتار آمرانهٔ او مبهوت بودند. او مردم را به مرگ محکوم می‌کرد. با این همه، به آسانی فریب می‌خورد و برای کسانی که ستایندهٔ سبک ادبی او بودند سهل‌الوصول بود. شخص با ستودن سبک نویسندگی او می‌توانست ناسخ شود و در مجلس او جایی کسب کند. ابوحیان توضیح می‌دهد که شخصیت ابن عبّاد خلل داشت، چون تا به بزرگی رسیده بود هرگز انتقاد را تحمّل نکرده بود و این به دلیل اعتماد مفرط ولینعمتش به او بود.

---

۱۴۴. *اخلاق الوزیرین*، ص ۸۲ـ۸۰؛ ثعالبی، *یتیمة*، ج ۳، ص ۲۷۴؛ یاقوت، *ارشادالاریب*، ج ۲، ص ۲۷۴؛ *GAL*، ج ۱، ص 37-136؛ آل یاسین، ۸۶ ـ ۶۹ (الامامة). اُشنانی، ابوالحسین عمر بن حسن بن مالک شیبانی است که ابن ندیم (فهرست، ص ۱۱۵ / 251) از او نام می‌برد. او قاضی بود و کتابهایش درخصوص مضامین شیعی است.

توحیدی در *اخلاق الوزیرین* صاحب را مردی نااستوار، عصبانی، خودبزرگ بین، حسود به مردان صاحب کمال، بویژه صاحبْ‌سبکان ممتاز، و شیّادی در امور دینی وصف می‌کند. او بر سبکسری (سُخف) و هرزگی (خلاعة) و وقاحت (مُجُون) وزیر انگشت می‌گذارد و ادّعا می‌کند که صاحب در عین اعتقاد به آیین معتزله و بیعت با شعایر زیدی جاه‌دوستی بی‌شفقت بود که از خونریزی و دزدی و فسق و فجور پروایی نداشت.

توحیدی روایتش را با دیدار صاحب از بغداد نیز تکمیل می‌کند (*اخلاق*، ص ۱۶۴). ابن عبّاد ادّعا کرده بود که در آن موقع با ابوسعید سیرافی و علی بن عیسی (رُمّانی) و ابوالفتح مراغی ملاقات کرده بود و همچنین مدّعی بود که دربارهٔ ادوات «عسیٰ» (احتمالاً)، «لعلّ» (شاید) و «کاد» (تقریباً) با مراغی مناظره کرده است. او به زعم خودش حقیقتاً درخشیده بود و بیش از آنچه از دانشوران بغدادی آموخته بود به آنها درس داده بود. امّا وقتی که توحیدی دربارهٔ این ملاقاتها از سیرافی و مراغی پرسش کرد این دانشوران حتی به قولی ملاقات با ابن عبّاد را هم انکار کردند.[۱۴۵] (البته کاملاً ممکن است که آن موقع او را فراموش کرده باشند، زیرا او در هنگام دیدار موردنظر جوان بود و این جلسات اغلب بسیار پُرازدحام بودند.)

ابن عبّاد همچنین ادّعا می‌کرد که در هنگام دیدار از بغداد نزد ابوعبدالله بصری درس خوانده است. امّا ابوحیان از متکلّمی به نام ابن ثلاّج (*اخلاق*، ص ۲۰۲ ـ ۲۰۰) که او را پارسا و ثقه وصف کرده نقل می‌کند که گفته بود دعوی ابن عبّاد در اینکه نزد بصری درس خوانده بی‌اساس بود. به گفتهٔ ابن ثلاّج، وقتی که صاحب به بغداد آمد، مدافع تعالیم ابن کلاّب بود و مسکویه او را نزد ابن ثلاّج آورد. سپس واسطی وارد معرکه شد و باب این تعالیم (آیین معتزله) را بر او گشود. ولی ابوعبدالله بصری با او آشنا نشده بود. این شیخ با مرور ایّام به ابن عبّاد نامه‌ای نوشت. و او را «عمادالدین» خواند و ابن عبّاد نیز او را «الشیخ المرشد» خطاب کرد.[۱۴۶]

---

۱۴۵. مراغی نحوی (یا ابن مراغی) ابوالفتح محمد بن جعفر بن محمد همدانی (متوفّی ۳۷۶ / ۹۸۶) است؛ *اخلاق الوزیرین*، ص ۱۶۴، یادداشت ۳.

۱۴۶. ابن ثلاّج، ابوالقاسم عبدالله بن محمد بن عبدالله بن ابراهیم بغدادی، متوفی ۳۸۷ / ۹۷۷، است؛ برای مراجع، رجوع شود به: *اخلاق*، ص ۲۰۰، یادداشت ۱. دربارهٔ عبدالله بن سعید بن کلاّب، از متکلمان اوایل (متوفّی ۲۴۰ / ۸۵۴)، رجوع شود به: فان اس، *Erkenntnislehre*، فهرست راهنما، ص 495. واسطی، ←

صاحب یک بار در شعر گستاخانه‌ای که ابوحیّان به عنوان مثالی از وقاحت و اهانت وی به مقدسات ذکر می‌کند (*اخلاق*، ص ۲۱۴) به دوران سرپرستی بصری بر خود اشاره کرد. صاحب در این شعر به غلامبارگی خود اشاره می‌کند و مدعی می‌شود که این از معتزلی بودن او و شاگردی شیخی عالیمقام به نام «جُعَل» (لقب بصری) حاصل شده است. این شعر یادآور حکایتی است که صاحب نقل کرده، مبنی بر اینکه فخرالدوله وقتی به او گفت (از پروای معمولش دست کشید) که شنیده که صاحب می‌خواند «تعلیم تعلیم اعتزال است و معانقه [معانقه] با مردان (رجال) است». صاحب با تنفر واکنش نشان داد و رنجید و از این بابت از ولینعمتش پوزش طلبید.[۱۴۷]

توحیدی با قطع و یقین می‌گوید که اعتقاد ابن عبّاد به آیین اعتزال ظاهرِ کار بود. او رسالهٔ بلندی به قلم شخصی به نام ابوراغب غلام خانوادهٔ ابوجعفر عُتبی (وزیر سامانیان) را ذکر می‌کند که ابن عبّاد پاره پاره کرد (*اخلاق*، ص ۶۰ ـ ۱۵۱). ابو راغب نوشته بود که ابن عبّاد با وجود اعتقاد به مذهب اعتزال («اصول توحید و عدل و وعد و وعید») جرایم شنیعی مرتکب شده است: دزدی، تجاوز به زنان، قتل مؤمنان، به فساد کشاندن افراد، والخ. امّا مسلماً رسالهٔ ابوراغب می‌تواند آلوده به اغراض شخصی و / یا سیاسی بوده باشد.[۱۴۸]

خثعمی، کاتب علی بن کامة، بیان می‌کند که ابن عبّاد مذعن به تعلیم تکافوی ادلّه بود و از این طریق بحث و جدل و شک و تردید برانگیخت (*اخلاق*، ص ۶۹ ـ ۱۶۶). او واعظان و ناقلان حدیث را توقیف کرد (حدیث را حشو می‌شمرد) و تفسیر قرآن و مطالعهٔ آراءِ صحابه و تابعان و تحقیق در احکام شرعی را ممنوع و شیوخ این علوم را تبعید کرد: ابن فارس، رویانی، ابن بابویه، ابن عطّار، ابن شاذان، بلخی و دیگران. او در عوض همراهی جُستن با نجّار، دیلمیان را با مذهب زیدی گول زد و به پیروی از تعالیم زید بن علی گروید، گرچه زید یقیناً او را به جهت فسق و فجور و ستم و قتل و دزدی تأیید

→

احتمالاً، همان ابوالقاسم واسطی است که چند صفحه بعد (*اخلاق*، ص ۲۱۳) از او نام برده می‌شود؛ رجوع شود به: ابن مرتضی، *طبقات*، ص ۱۰۳. همچنین رجوع شود به: پیشتر، ص ۲۶۱، برای مکاتبه میان بصری و صاحب.

۱۴۷. ثعالبی، یتیمة، ج ۳، ص ۲۰۸؛ همچنین:

Bosworth, *The Mediaeval Islamic Underworld*, p. 63.

۱۴۸. سامانیان، رقبای آل بویه، در هر فرصتی سعی می‌کردند که ابن عباد را به خدمت خود درآورند.

نخواهد کرد. ابن عبّاد مدّعی بود که واعظان را توقیف کرده تا «حشو» و «تشبیه» شیوع نیابد. با این همه خثعمی شکوه می‌کند که او کلام و جدل را موقوف نکرد، چراکه معتقد بود این دو مانع از اشاعهٔ الحاد می‌شوند. خثعمی آن گاه به تفصیل از طرز فکر انتقادی صاحب نسبت به احادیث بحث می‌کند.[۱۴۹]

خثعمی از صاحب توصیفی زنده وگویا به دست می‌دهد (*اخلاق*، ص ۴۴ ـ ۱۴۲). او در صدر مجلس می‌نشیند و از ابوعلی و ابوهاشم (جبّائی) نقل قول می‌کند و درحالی‌که قلنسوه یا عمامه‌ای بر سر گذاشته با عوام ـ سبزی فروش، نانوا، کهنه‌خر، کفّاش ـ به فارسی یا دری یا رازی و یا لهجه‌های دیگر به مناظره می‌پردازد، توگویی دارد تعالیم (اعتزال) را اشاعه می‌دهد یا از ایمان دفاع می‌کند. توحیدی ما را آگاه می‌کند (*اخلاق*، ص ۴۶۷) که صاحب گروهی طرفدار داشت مشهور به «دُعاة» یا «خاصات الصاحب» که تعالیم معتزله را به عربی و فارسی در بازارها جار می‌زدند. او یک بار مجبور شد که ابوعبدالله حصیری را توقیف کند تا در پیش مردم ری اسباب خنده نشود، زیرا طرفداری حصیری از صاحب و عقاید او بیش از خود وی شده بود.[۱۵۰]

ابن عبّاد با اینکه به آیین اعتزال معتقد بود به‌ندرت نماز می‌خواند (*اخلاق*، ص ۱۱۶)؛ همچنین ادّعا شده که او با وجود حافظهٔ حیرت‌آوری که داشت حفظ آیات قرآن را دشوار می‌یافته است. شخصی به نام عتّابی که صاحبْ شکّ و تردیدهای درونی و تمایلات کُفرآمیزش را با وی در میان گذاشته بود به ابوحیان گفت (*اخلاق*، ص ۹۷ـ۹۶) که صاحب در اعتقادات مذهبیش همواره شکاک و دودل بوده است ولیکن آن مَقْعَده ـ لقب ابواسحاق نصیبی ـ سرانجام او را با شکهایی که درخصوص نبوّت و روایات تاریخی داشت نابود کرد.[۱۵۱]

شاهد دیگر برای اعتقاد نیمبند صاحب به آیین اعتزال نثرنویس نامدار ابوبکر خوارزمی بود (*اخلاق*، ص ۱۱۰ ـ ۱۰۷). هنگامی که ابوحیّان رأی او را دربارهٔ صاحب خواست ـ که به او صله تقدیم کرده بود و ترفیعش داده بود و به عنوان سفیر نزد عضدالدوله فرستاده بود ـ خوارزمی پاسخ داد که ابن عبّاد با اینکه «عدل و توحید» را

---

۱۴۹. نجّار، احتمالاً، ابوحامد احمد بن محمد اسحاق نجّار است که از جمله کسانی که نزد او درس خواند قاضی‌القضات عبدالجبّار بود (ابن مرتضی، *طبقات*، ص ۱۱۸) و یقیناً این شخص همان ابوعبدالله حسین بن محمد نجّار، همعصر نظّام، نیست.

۱۵۰. دربارهٔ ابوعبدالله حَصیری (حُصیری)، رجوع شود به: *اخلاق الوزیرین*، ص ۶۶ ـ ۴۶۵.

۱۵۱. رجوع شود به: پیشتر، ص ۲۶۳.

تبلیغ می‌کند و به «وعد و وعید» (یعنی: آیین اعتزال) معترف است، غلامبارگی و فسق و فجور را بر خود روا می‌دارد. به گفتهٔ ابوحیان، خوارزمی به جهت جاسوسی محمد بن ابراهیم، سپهسالار (صاحب الجیش) نیشابور و کسب آگاهی از شرق (یعنی: سامانیان) برای او، بذل و بخشش بسیار از صاحب دید. خوارزمی درخصوص «شاه بغداد» (عضدالدوله؟) نیز از طریق عاملیت عبدالعزیز بن یوسف آگاهی به‌دست می‌آورد. پوشش خوارزمی علم وی به ادبیات و شعر و دانش عام او بود که برای آن آشکارا مزد می‌گرفت. به گفتهٔ زعفرانی شاعر، خوارزمی به دلیل رفتار تند و خشن صاحب نسبت به نعمت پروردگانش (صنائع) از او ناخشنود شد. او معتقد بود که ولینعمت شریف کسی است که حمایت (اصطناع) زبانی او از حمایت دستی وی تجاوز کند. توحیدی می‌افزاید که ابوالطیب مسیحی او را از اشتغال خوارزمی به جاسوسی در خراسان آگاه کرد. او معتمد مؤیدالدوله بود و درخصوص تباهکاری ابن عبّاد از درون مطّلع بود.[۱۵۲] او یک بار چنانکه ابوحیان بشنود گفت: «اگر آنچه درخصوص این مأبون پوشیده می‌دارم افشا کنم، کوهها می‌لرزند و صخره‌ها از جاکنده می‌شوند».

شاهد دیگر برای دغلکاری صاحب کاتبی به نام علی بن حسن بود. او به ابوحیان گزارش کرد که (اخلاق، ص ۸۳ ـ ۱۸۰) صاحب یک سال او را حبس کرد و کتابهایش را سوزاند و از جملهٔ این کتابها بود، کتابهای فرّاء، کسائی، مصاحف قرآن و مجلّداتی دربارهٔ منابع فقه و کلام. او به واسطهٔ نادانی مطلق از جدا کردن این مجلّدات از کتابهای قدما غفلت کرد و با این همه مجلداتی را که خود داشت نسوزاند، مانند آثار ابن راوندی، ابن ابی العوجاء، صالح بن عبدالقدّوس، ابوسعید حصیری و ارسطو و امثال آن.[۱۵۳]

به گفتهٔ توحیدی، طرز فکر ابن عبّاد نسبت به فلسفه و علوم در بهترین حالت متلوّن بود (اخلاق، ص ۱۶ ـ ۱۱۳). هنگامی که ابوالفضل هروی به او توصیه کرد که برای کتابخانه‌اش تعدادی کتاب طبّ جمع آورد، صاحب به شیوهٔ مزاح‌آمیز معمولش پاسخ داد که طبّ «نردبان کُفر» است و بعد هروی را اندرز داد که او در مقام مهندس از حیث

---

۱۵۲. اشخاص فاقد موقعیت ثابت، از قبیل بازرگانان و صوفیان آواره و درویش و دانشوران مشّائی، جاسوسانی مطلوب به‌شمار می‌رفتند. رجوع شود به: پیشتر، ص ۲۶۱ و فروتر، ص ۳۶۵.

۱۵۳. ابن راوندی و ابن ابی العوجاء و صالح بن عبدالقدّوس از زنادقهٔ مشهور بودند؛ محض نمونه، مقایسه شود با:

G. Vajda," Les Zindīqs en pays d'Islam au début de la période abbaside," *RSO*, 17 (1938): 193-94.

دربارهٔ ابوسعید حُصیری (حصیری)، رجوع شود به: پیشتر، ص ۲۶۵.

ایمان دینی مظنون است. توحیدی می‌گوید «یاران ما در ری» متحیر بودند که او چگونه می‌تواند طبّ را محکوم کند، درحالی که هر روز به طبیب رجوع می‌کند و آثار طبّی را جمع‌آوری و از آنها استفاده می‌کند. امّا آنها گمان می‌کردند که این گفته عجیب‌تر از محکومیت علم نجوم و اهل آن به دست وی نبود، و حال آنکه او پیوسته به تقویم نجومی رجوع می‌کرد و وقتی که طالع نحس بود هرگز به سواری نمی‌رفت و بی‌آنکه ذرّه‌ای نجوم بداند کورانه از آن پیروی می‌کرد. ابوحامد صغانی نقل کرد که وزیر ابن عبّاد آن قدر از علم نجوم بی‌اطلاع بود که گمان می‌کرد افلاک آسمانی ممکن است از شلغم و هویج و تربچه ساخته شده باشند.[۱۵۴] صاحب برای فیلسوف برجستهٔ خراسانی ابوالحسن عامری جز اهانت و تحقیر چیزی نداشت. آثار او را تمام و کمال خوانده بود و آنها را از ابوالحسن طبری، طبیب رکن‌الدوله، گرفته بود که بدین سان از او نقل می‌کرد: «قال الخزائی («مُسهِل»)...».

به گفتهٔ توحیدی، تعلّق خاطر ابن عبّاد به تشیع از صمیم قلب نبود؛ برخی اعتقاد وی به مذهب زیدی را نقابی برای عقاید حقیقی او می‌دانستند که درواقع با عقاید غُلات همریشه بود. یک بار زعفرانی شاعر پرسید (اخلاق، ص ۹۶ ـ ۲۹۵) که ابن عبّاد چگونه می‌تواند بادیانت محسوب شود، جایی که علویان (احفاد علی [ع]) و اشراف (خویشاوندان محمد [ص]) را دشنام می‌دهد. زعفرانی نقل می‌کند که ابن عبّاد یک بار که می‌خواست برای سواری به اطراف شهر برود از دروازه‌دار خواست تا راه را از این «سوسکها و جُعَلها و آفتاب‌پرست‌ها و کلاغها» پاک کند. شاعر گفته بود که ابن عبّاد به مردم حجاز اشاره کرده بود. او آنها را به جهت رنگ تیره و موی مجعّد و چهره‌های زشت و کوتاهی قد و بدترکیبی و صفات دیگر خوار شمرده بود. زعفرانی شاعر می‌گوید که این طرز فکر بعید است که با تشیع و وفاداری به اهل بیت پیامبر [ص] سازگار باشد. وانگهی، او در عین اعتقاد به مذهب زیدی، قصیده‌ای نوشت که در آن دیدگاههای شیعیان غالی (غلاة) ابراز شده بود و حتی از عوفی و ناشی نیز سبقت می‌گرفت. توحیدی درعین حال به معاینه درمی‌یابد که (اخلاق، ص ۴۰۴) ابن عبّاد، گرچه در قصیده‌اش دربارهٔ اهل بیت پیامبر [ص] مدّعی بود که از تعالیم امامیه پیروی نمی‌کند، دیدگاههای شیعیان غالی را باز

---

۱۵۴. ثعالبی (یتیمة، ج ۳، ص ۸۲ـ۱۸۰) از رساله‌ای در طبّ به قلم ابن عبّاد نقل قول می‌کند که ابوجعفر طبری طبیب آن را بسیار تحسین می‌کرد. ابوحامد احمد بن محمد صغانی اسطرلابی، ریاضیدان و منجّمی مشهور بود (متوفّی ۳۷۸ / ۹۸۸)؛ سزگین، *GAS*، ج ۵، ص 311. این ادّعا نسبتاً باورنکردنی است و مانند تعبیر مستقیمی از یکی از لطیفه‌های صاحب یا صور خیال شاعرانه به‌نظر می‌آید.

می‌گوید و صدر اسلام را خوار می‌شمرد و به تصریح و به تلمیح به آن «دو شیخ» (ابوبکر و عمر) بهتان می‌زند.[۱۵۵]

ابن عبّاد بذله‌گو و حاضر جواب و در جدل ماهر بود. ما مناظرهٔ او را با رأس الجالوت دربارهٔ تقلیدناپذیری قرآن (*اخلاق*، ص ۳۰۱ ـ ۲۹۹) و مزاح او با مسکویه در مجلس ابن عمید را در اثنای دیدارش با مؤیدالدوله در ۳۵۸ / ۹۶۸ از ری قبلاً ملاحظه کردیم.[۱۵۶] دربارهٔ بذله‌گویی تلخ او حکایات بسیاری وجود دارد. صاحب یک بار دقت کرد (*اخلاق*، ص ۳۹۵) که از جمله چیزهای فاقد حقیقت امام رافضیان و استطاعت همراه با فعل و بدل نجّار و هیولی (مادّه) است. متکلّم ناشناسی که اینجا تنها حسین نامیده می‌شود (و شاید ابوعبدالله حسین کُلّابی باشد) پیشنهاد کرد که به این فهرست «حال» ابوهاشم (جبّائی) را نیز می‌توان افزود. صاحب که پیرو ابوهاشم بود پاسخ داد که این امر که امثال حسین ماهیت «حال» را نمی‌فهمند فقط وضوح آن را برایش اثبات می‌کند.

ابن عبّاد که گاهی در مناظره مبهوت شده بود، در بگومگوهای مزاح‌آمیز پیروز و موفق از میدان درآمده بود. توحیدی نقل می‌کند که (*اخلاق*، ص ۳۲ ـ ۱۲۷) هنگام دیدار ابن عبّاد و مؤیدالدوله در ۳۵۸ / ۹۶۸ از ری آنجا بود. صاحب مجلسِ جدلی برگزار کرد و گروهی از جمله ابوحیان، ضریر ابوالعباس قاصّ، ابوالحوراء رقّی، ابوعبدالله نحوی زعفرانی و تعدادی از غربای صوفی در اقامتگاه وی در باب سین گرد آمده بودند. ابن عبّاد در خلال آن شب غریبی را ملبّس به مرقعهٔ زاهدان ملاحظه کرد. او جوانی سمرقندی بود که نامش را ابو واقد کرابیسی ذکر می‌کرد. صاحب پس از چند شوخی تند خواست مایهٔ این جوان را بیازماید؛ پس با او دربارهٔ موضوعات کلامی به بحث پرداخت و اصرار کرد که زاهد جوان آزادانه نظرش را بگوید. ابن عبّاد نخست از او درخصوص مخلوق بودن قرآن پرسش کرد. جوان پس از اینکه نخست از این مسأله طفره رفت به صاحب گفت که این مسأله بی‌معناست. صاحب خشمگین شد و او را بدترکیب خواند و با اشاره به بلاهت مزعوم خراسانیان به او گفت: «تو خراسان را ترک نکرده‌ای». آن گاه

---

۱۵۵. عوفی و ناشی قبل از این در عباراتی با اختصار نام برده می‌شوند. مصحّح، به‌طور آزمایشی، اولی را احمد بن محمد عوفی، که ثعالبی (یتیمة، ج ۱، ص ۴۱۷) از او نام می‌برد، معرفی می‌کند. امّا مشکوک می‌نماید؛ رجوع شود به: پیشتر، ص ۲۴۴، دربارهٔ عوفی (عوقی) (عضو اخوان الصفاء)؛ ولیکن یکی دانستن این دو مرد چندان مقرون به یقین نیست. [توحیدی] ناشی را ابوالحسن علی بن عبدالله بن وصیف، متوفّی ۳۶۶ / ۹۷۶ (*اخلاق الوزیرین*، ص ۲۹۴، یادداشت ۶) معرّفی می‌کند. او شاعر و متکلمی امامی بود.

۱۵۶. رجوع شود به: پیشتر، ص ۱۳۰، ۳۱۶.

جوان عزم رفتن کرد، لیکن صاحب او را دعوت کرد که شب بماند. او با شک پرسید: «اگر خراسان را ترک نکرده‌ام چگونه می‌توانم در ری بمانم؟». مرد این را گفت و عزم رفتن کرد و صاحب سر در پی او گذاشت. مردک از رکن‌الدوله تظلّم کرد. هنگامی که صاحب در این باره خبر یافت بسیار برآشفت و به بی‌خوابی مبتلا شد. در پایان معلوم شد ـ به‌طوری که هروی به توحیدی اطلاع داد ـ که این جوان در واقع جاسوسی بود که برای رکن‌الدوله در خراسان (یعنی: در قلمرو سامانیان) کار می‌کرد؛ او معتمد رکن‌الدوله و در واقع مرد دنیا بود.

صاحب در یکی دیگر از مجالسش (*اخلاق*، ص ۴۰۲ ـ ۴۰۱) ابوسعید سیرافی را که مدّعی شرکت در مجلس او بود با این وصف ستود که او «کوه حِلْم و دریای علم» بود. در آن هنگام مردی به نام ابوموسی معلّم حسنکی، اهل طبرستان، در اعتراض به سخن او گفت که سیرافی در تفسیرش بر *کتاب* سیبویه هیچ سخن تازه‌ای نگفته است. ابن عبّاد خشمگین شد و چیزی نگفت و بدین ترتیب جمعیت حاضر سردرگم ماندند. او بعد توضیح داد که خودداریش از حلم نبود بلکه بیش از حدّ عصبانی شده بود و داشت بررسی می‌کرد که در زمان مناسب چگونه آن را به بهترین نحو تلافی کند.

حاضر جوابی و بذله‌گویی ابن عبّاد یک بار نیز شاعر بدیع‌الزمان همدانی نویسندهٔ *مقامات* را آماج خویش ساخت. ثعالبی نقل می‌کند که یک بار وقتی در مجلس وزیر از شاعر بادی در رفت، او شتاب‌زده گفت که این صدای تخت بود. اما صاحب در پاسخ گفت: «ترسیدم که صدای «تحت» باشد». گفته‌اند که دلیل عزیمت همدانی به خراسان همین بود.[۱۵۷]

چنین می‌نماید که عشق صاحب به هزل زبانی چنان بود که برای یک جناس خوب یا قافیه راهش را نیز عوض می‌کرد. توحیدی از قول ابوالفتح بن عمید نقل می‌کند (*اخلاق*، ص ۷۷ـ۳۷۶) که ابن عبّاد یک بار هنگامی که ری را به قصد اصفهان ترک کرد راهش را به سوی خانه‌اش در ورامین کج کرد و عازم روستایی با آب شور شد، فقط برای اینکه در نامه‌اش بنویسد: «کتابی من‌النوبهار، یوم‌السبت نصف النهار».

در سینهٔ ابن عبّاد دو قلب می‌تپید. او جدّ و هزل را به هم آمیخت، به همان سان که معدودی دیگر نیز چنین کردند: وقارِ توأم با تقدّس و مطایبهٔ توأم با دنیازدگی. او متکلّم، لغوی، دوستدار کتاب، سیاستمدار و در عین حال هرزه و عاشق‌پیشه بود و در

---

۱۵۷. ثعالبی، یتیمة، ج ۳، ص ۲۰۲.

هرزه‌نویسی ذوقی قوی داشت. او با افراد فاسدی مانند اقطع منشد کوفی عیّاش و متهم به غلامبارگی که شعرش نیز بدان‌گواهی می‌داد مجالست می‌کرد. بازورث در این خصوص به تضایفی توجّه کرده است که روان‌شناسان میان غلامبارگی از یک سو و شیفتگی به هرزه‌نویسی از سویی تعقیب می‌کنند.[۱۵۸] ما نمی‌توانیم در صاحب‌نشانی از انتقال از جوانی پُرشور به پختگی معتدل بیابیم (به‌طور نمونه، متمثّل در مردانی مانند قدیس اوگوستین و جان دان شاعر). دنیویت و دیانت ابن عبّاد دو چهره از یک شخص (persona) بود. برای سهولت بیشتر فهم می‌توانیم به کسی مانند لورنزو دو مدیچی، دیگر حامی بزرگ دانش، توجّه کنیم که دانشور و شاعر و به‌گونه‌ای موهن دهن دریده و عاشق پیشه بود.

ابن عبّاد متکلّمی جدّی بود. او آثار کلامی شایسته‌ای تألیف کرد و شعرش لبریز از مضامین کلامی بود: حدوث عالم، انکار تشبیه، خلق قرآن، و ردّ قضا و قدر. او این تعالیم را با شوقی مخلصانه می‌پذیرفت و نسبت به مخالفان آنها کم‌صبری نشان می‌داد و به مسیحیان تشبّه می‌کرد (دربارهٔ مسائل صفات الهی و قضا و قدر). ابن عبّاد با اشتیاقی داعیانه به اشاعهٔ تصوّر عقلی موردنظر خود از تعالیم دینی در میان توده‌ها همّت گماشت و آنها را از اعتقاد نسنجیده و از نظارت علما باز گرفت. معتزلیان ـ و از جملهٔ آنها صاحب ـ برای به دست آوردن بیعت مردم با روحانیان مبارزه می‌کردند. در دورهٔ مورد بحث ما، رقابت معتزله با اهل حدیث و بویژه با مکتب حنبلی شدید بود و می‌توانیم بر این ظنّ باشیم که ستیز ابن عباد با روحانیان تنها برای جلب عقول مردمان نبود بلکه برای کسب وفاداری سیاسی آنها نیز بود.

ابن عبّاد در محبّتی که به اهل بیت پیامبر [ص] و بویژه آل علی [ع] داشت نیز به همان اندازه ـ یا حتی بیشتر ـ پُرشور بود. شعر او از مدح مناقب و فضایل علی [ع] و داستانهای قهرمانی او در جنگهای صدر اسلام سرشار بود.[۱۵۹] او خود را به علی [ع] و احفاد او نزدیک حس می‌کرد:

[برئت من الأرجاس رهط امیة — لما صحَّ عندی من قدیم عدائهم
و یارب أعدائی کثیر فردّهُمْ — بغیظِهُم لایظفروا بابتغائهم]

---

۱۵۸. دربارهٔ معاشرت صاحب با اقطع منشد کوفی و نیز دربارهٔ ارتباط میان هرزه‌نویسی و غلامبارگی، رجوع شود به:

Bosworth , *The Mediaeval Islamic Underworld*, pp. 74-75, 63.

۱۵۹. این ابیات به ترتیب مستخرج‌اند از: *دیوان صاحب*، تصحیح م. ح. آل یاسین (بیروت ۱۹۷۴)، ص ۱۸۱، ۱۲۹، ۱۸۴، ۷۳، ۱۷۶، ۱۷۵، ۱۹۹.

تبرّا می‌جویم از امویان پلید / نفرت دیرینه‌شان را خوب می‌شناسم؛
خدایا دشمنانم فراوان‌اند؛ خشمشان را / به خودشان برگردان تا به آرزوهایشان دست نیابند.

صاحب گاهی در شعر به تعهد مضاعفش، کلام و اهل بیت [ع]، اشاره می‌کند:

[العدلُ والتوحیدُ کلُّ معاقلی و ولاءُ آلِ الطهرِ جُلُّ حصونی]

پناهم عدل و توحید / حصارم ولایت اهل بیت پاک.

و در شعر دیگر:

[لو شقَّ عن قلبی یُریٰ وسطه سطران قد خطّاً بلاکاتب
العدلُ والتوحیدُ فی جانبٍ وحبّ أهل البیت فی جانبٍ]

اگر قلبم به دو نیمه شود / دو مصرع دیده خواهد شد که کاتبی ننوشته است؛ عدل و توحید در یک طرف / و محبّت اهل بیت در طرف دیگر.

ابن عبّاد گاهی در شعرش عواطف دینی پاکی را ابراز می‌کند، محض نمونه:

[کم نعمةٍ للهِ موفورة عندک فاشکر یا ابن عباد
قم فالتمس زادک فهو التقی لاتسلک الطرقُ بلازاد]

نعمت خدا چه بسیار بود برای تو / پس شاکر باش ای ابن عبّاد؛
برخیز، توشهٔ آخرت بردار / آن‌گاه به راهت برو.

او سبکسریش را در اشعار عاشقانه و خمریات ابراز می‌کند. به‌طور نمونه، دربارهٔ شراب می‌نویسد:

[رقّ الزجاجُ و رقَّتِ الخمرُ وتشابها فتشاکل الأمر
فکأنّما خمرٌ ولا قدحٌ وکأنّما قَدحٌ ولاخمرٌ]
از صفای می و لطافت جام درهم آمیخت رنگ جام و مدام
همه جامست و نیست گویی می یا مدامست و نیست گویی جام

[فخرالدین عراقی، *کلیات عراقی*، به کوشش سعید نفیسی، چ ۴، بی‌تا، ص ۲۲۴.]

«غزال»، شخصیت مشهور شعر عاشقانه، در بسیاری از اشعارش دیده می‌شود:

[وشادنٍ [جمالُهُ] تقصرُ عنه صفتی
اهوی لتقبیل یدی فقلتُ: قبّل شفتی]

غزال زیبای شگفت‌آور / می‌خواست دستم را ببوسد؛ گفتم: لبم را ببوس.

عشوه و ناز با مزاح همراه است. صاحب در شعری به مردی جوان به نام عباس که او را به باده‌گساری دعوت کرده اظهار عشق می‌کند:

[وشَـــادِنٍ قُـــلْتُ لَـــهُ مَـــا اسـمُكَا فَـــــقَالَ لِي بِـــالْغَنَجَ عَـــبَّاثُ
فَـــصِرْتُ مِـــن لَـــثْغَتِهِ أَلْـــثَغَا فَـــقُلْتُ أَيْـــنَ الكَـــاثُ والطَّـــاثُ]

غزالی که نامش را طلب کردم / با عشوه پاسخ داد: عبّاث؛
از لکنت زبانش لکنتم گرفت / پس گفتم: کاث و طاث کجاست.

ابن عبّاد در افشای ثنویت قداست و رذالت منحصر به فرد نبود. ما مطایبهٔ اخروی ابن حجّاج، که محتسب بود، و بی‌بند و باری متکلم ابواسحاق نصیبی را قبلاً ملاحظه کردیم.[۱۶۰] امّا ابن عبّاد تفاوت داشت. مطایبهٔ ابن حجّاج سخره‌گر و بیمارگونه بود. او به درشتی و عوام‌زدگی مشغول شد و با پوزخندی شیطانی چنین کرد. نصیبی و اقران او ظاهراً شکّاکانی سرخورده بودند. ابن حجّاج و نصیبی خوارداشت و بدبینی خود را با رفتاری غریب ابراز می‌کردند. امّا ما در ابن عبّاد نشانی از ذرّه‌ای بدگمانی نمی‌یابیم. او بیشتر عشق به زندگی و صفای جوانی را بیان می‌کند. مطایبه‌اش شوخی‌آمیز است نه تحقیرآمیز یا متعدّی. او شیفتهٔ زبان بود و از برخی از بذله‌هایش رایحهٔ جناس‌سازیِ بی‌اختیار و قافیه‌سازی اجباری استشمام می‌شود. او با بذله‌هایش رقابت طلب بود، ولی نه غالباً، زیرا در عین حال که عاشق افشای استعداد درخشان خود بود به زیرکیِ دیگران نیز ارج می‌گذاشت. محض نمونه، گفته‌اند که مردی را ملاقات کرد که قبلاً هیچ‌گاه وی را ندیده بود. هنگامی که صاحب کُنیه‌اش را پرسید، آن مردپاسخ داد: «نامها شاید یکی باشند، ولی شخصیتها هرگز». و صاحب در جواب گفت: «بنشین ابوالقاسم» (از کُنیهٔ خودش استفاده کرد). پاسخهایش به نامه‌های غیررسمی پیرو این اصل بود که اختصار جوهر بذله است. او یک بار به نامه‌ای بی‌آنکه کلمه‌ای در زیر آن بنویسد جواب داد، با رها کردن آن معلوم شد که در واقع به آن پاسخ داده بود. گیرندهٔ سرگردانِ یادداشت آن را به دوستی نشان داد و او در آن دقیق شد تا اینکه جواب را به صورت «الف» باریکی که قبل از کلمهٔ «فَعَل» (او بکند) جاگرفته بود دید و بدین وسیله معنا به «افعل» (من می‌کنم) تغییر کرده بود. و نیز یک بار وقتی که ضرّابان کاغذی مبنی بر شِکوه از بی‌عدالتی برای ابن عبّاد فرستادند، بر بالای آن کلمهٔ «الضّرابون» نوشته شده بود و او در زیر آن پاسخ داد: «فی حدید بارد» (در آهن سرد)، یعنی که کمک او را بیهوده می‌طلبند. و نیز یک بار

---

۱۶۰. رجوع شود به: پیشتر، ص ۲۶۳-۲۶۲، ۲۸۱.

کسی کاغذی مشتمل بر تعابیری برگرفته از نامه‌های خود او برایش فرستاد و او در زیر آن نوشت: «بضاعَتُنا رُدَّتْ اِلَیْنا» (از قرآن، سورهٔ یوسف، آیهٔ ۶۵).[۱۶۱]

صاحب از حاضر جوابی با آیات قرآن لذّت می‌برد. به دستور صاحب یکی از معاشران قدیم او را به جرم اصرار بر رفتار ناشایست توقیف کردند و در دارالضرب نزدیک اقامتگاه او در جرجان جا دادند. صاحب یک بار به طلبِ کاری به بام برآمد و به ضرابخانه فرو نگریست. هنگامی که مردک او را دید، فریاد زد: «فَرَاٰهُ فی سَوَاءِ الْجَحیم» (صافات، ۵۵). صاحب با خنده پاسخ داد: «اخْسَؤُا فیها ولا تُکَلِّمُونِ» (مؤمنون، ۱۰۸). او سپس دستور داد که آن مرد را آزاد کنند.[۱۶۲]

هنگامی که صاحب درگذشت، متکلّم بزرگ معتزلی عبدالجبّار (که وزیر در ۳۶۸ / ۹۷۸ او را به ری دعوت کرده بود تا منصب قاضی القضات را تقبل کند) از قبول استغفار او امتناع کرد، چون مدّعی بود که صاحب در پایان عمر ندامت شایسته‌ای از خود نشان نداده بود. (گفته‌اند که امیر فخرالدوله برای این کار قاضی برزگ و اصحابش را توقیف کرد و جریمه‌ای سنگین بر آنها مقرر داشت.) و شاید در واکنش نسبت به داغ ننگی که عبدالجبار بر او گذاشت بود که بعدها منبعی مرگ صاحب را با تعابیری غنایی چنین وصف کرد: «به لقای پروردگارش و به سرای لطف و بخشش او شتافت.»[۱۶۳]

٦. عضدالدوله: شاهنشاه

عضدالدوله پسر بزرگ و جانشین رکن‌الدوله و یکی از نامورترین شخصیتهای این دوران در ۵ ذوالقعدهٔ ۳۲۴ / ۲۴ سپتامبر ۹۳۶ در اصفهان زاده شد و در ۸ شوال ۳۷۲ / ۲۶ مارس ۹۸۳ درگذشت.[۱۶۴] عصر رنسانس اسلامی در عهد حکومت پُرصلابت و پُرتوان او بود که به قلّهٔ پُرشکوهش رسید. لقب عضدالدوله («بازوی دولت») را خلیفه المطیع (۳۵۱ / ۹۶۲) به او بخشیده بود. نام او ابوشجاع فنّاء خسرو بود. ابوشجاع کُنیهٔ پدربزرگش بویه بود که نامش را به این خاندان داده بود؛ فنّاء خسرو، نامی ایرانی، نام پدر

---

۱۶۱. ثعالبی، یتیمة، ج ۲، ص ۱۹۹، ۲۰۰؛ ابن خلّکان، *وفیات*، ج ۱، ص ۲۱۴ (ضرابین).

۱۶۲. ثعالبی، ج ۳، ص ۲۰۱؛ ابن خلّکان، همانجا.

۱۶۳. یاقوت، *ارشاد الاریب*، ج ۲، ص ۳۳۵؛ ثعالبی، ج ۳، ص ۲۸۳.

164. H. Bowen, "'Aḍud al - Dawla," *EI*, I , 211-12 ; Bürgel, *Hofkorrespondenz*, pp. 1-24 ; 156-61, *et passim*; Busse , *Chalif und Grosskönig*, Register, p. 574 ; *CHIr*, IV , pp. 262 f.; علی اصغر فقیهی، *شاهنشاهی عضدالدوله* (تهران ۱۳۴۷ ش / ۱۹۶۸).

جدّش نیز بود. حیات سیاسی عضدالدوله در ۳۳۸ / ۹۴۹ آغاز شد، یعنی هنگامی که (نوجوانی سیزده‌ساله) در مقام فرمانروای فارس، با کرسی آن در شیراز، جانشین عموی بی‌فرزندش عمادالدوله شد. او در ۳۵۶ / ۹۶۷، هنگامی که معزالدوله درگذشت، حکومتش را تا عمان، یک سال بعد تا کرمان و در ۳۶۱ / ۹۷۱ تا مکران گسترش داد.

عضدالدوله، از هر بابت، نیرومندترین امیر آل‌بویه بود و در فرمانروایی او بود که این خاندان به اوج تشخّص فرهنگی و قدرت امپراتوری خود دست یافت. او تمامی قلمرو آل بویه را که از اسلافش به ارث برده بود متّحد ساخت و زیر فرمان آورد و مرزها را از قبل فراتر برد. او بر حوزه‌های قدرتش که از خلیج فارس تا دریای خزر و از اصفهان تا مرز شام امتداد داشت مستقیم یا غیرمستقیم (به وسیلهٔ خویشاوندان) حکومت می‌کرد. فرمانروایان مناطق دوردستی چون یمن و سیستان برای او تحفه می‌فرستادند و سلطنتش را به رسمیت می‌شناختند و نامش را در سند (منصوره) و در یمن در خطبه ادا می‌کردند.

عضدالدوله با بیرون آوردن عراق از چنگ پسرعموی متزلزل خود بختیار، پسر معزّالدوله، پایگاه قدرتش را در این مملکت قرار داد. امّا عضدالدوله برای انجام دادن نقشه‌اش بایستی تا مرگ پدرش منتظر می‌شد، زیرا رکن‌الدوله نسبت به پسر برادر مرحوم خود علاقهٔ خاصی داشت و وقتی که از طرحهای پسرش برای از میدان بیرون کردن او آگاه شد به حال سکته افتاد. امیر کهنسال پسرش را (در غیاب) چنین مورد خطاب قرار داد: «آیا مأموریت تو به قصد کمک به برادرزاده‌ام بود یا طمع به قلمرو او؟ تو می‌دانی که بارها به کمک حسن بن فیروزان که غریبه بود رفتم و در تمامی این مواقع از قلمروم بیرون رفتم و زندگیم را در جنگ با وشمگیر و حاکم خراسان به خطر انداختم و هنگامی که پیروز شدم و آن بلاد را فتح کردم به او [حسن بن فیروزان] واگذاشتم و به خانه برگشتم، بی‌آنکه از او غرامتی به بهای یک درهم یا بیشتر بپذیرم و این همه در طلب نام نیک (ذکرالجمیل) و اعتقاد به فتوّت بود. حال برای دو درهمی که خرج کرده‌ای بر من و برادرزاده‌ام منّت می‌گذاری و بر ممالک او طمع می‌ورزی!»[۱۶۵]

به هر تقدیر، در چنگ داشتن عراق و بغداد برای حفظ خلافت زیر سایهٔ حمایت امارت آل‌بویه ضروری بود و در حقیقت عضدالدوله فرستاده‌اش (وزیر ابوالفتح بن عمید) را آموخته برد که با پدرش، از قول او، چنین بحث کند: «چرا او [بختیار] را در

---

۱۶۵. مسکویه، *تجارب الامم*، ج ۲، ص ۳۵۰.

ناحیه‌ای می‌گذاری که ساکنانش او را ضعیف می‌شمارند و رفتارش در آنجا برای سپاه معلوم است و نیز می‌دانی که خلافت می‌خواهد خود را از چنگ او و ما خلاص کند؟» و اگر رکن‌الدوله پیشنهاد پسرش را برای نجات عراق و خلافت ردّ می‌کرد، آن وقت او می‌گفت که اگر آمدن به عراق و تصدّی حکومت و ادارهٔ خلافت و مقرّ امپراتوری را خود ترجیح می‌دهد چنین کند و اگر این کار را با فرستادن بختیار به ری آغاز می‌کرد و آن گاه عضدالدوله نیز به فارس بازمی‌گشت این نیز طرح سنجیده‌ای می‌بود.[۱۶۶]

عضدالدوله در مرحلهٔ اولیهٔ مداخله در عراق با خلیفه (الطائع) با تکریم رفتار کرد و پس از متوقف کردن شورش ترکها بر ضدّ بختیار، دستور داد که قصر خلیفه نوسازی و از نو تجهیز شود. او سپاهی برای ملاقات با خلیفه بیرون فرستاد و شخصاً به استقبال او رفت (۸ رجب ۳۶۴ / ۲۴ مارس ۹۷۵). امیر و خلیفه با یکدیگر به بغداد وارد شدند. عضدالدوله در پیش او زمین را بوسه داد و بر تختی که رو به روی خلیفه گذاشته بودند نشست و «ضیاع الخدمة» را که معزّالدوله و بختیار و وابستگان ایشان از آن تخطّی کرده بودند به دستش سپرد.[۱۶۷]

عضدالدوله به خلیفه الطائع رجوع کرد تا به وسیلهٔ تاجگذاری رسمی مشروعیت به دست آورد. خلیفه در مراسمی باشکوه (که در ۳۶۷ / ۹۷۷ صورت گرفت) با صد خادم شمشیر به کمربسته ظاهر شد. مصحف عثمان در پیش، عبای پیامبر بر دوش و عصایش در دست بود و شمشیر پیامبر را حمایل کرده بود. هنگامی که پرده را از پیش خلیفه بالا زدند و عضدالدوله در پیش این چهرهٔ پُرهیبت زانو بر زمین گذاشت، یکی از اسپهبدانش، سرداری به نام زیاد، به فارسی پرسید که آیا این خودِ خدای قادر متعال نبود و عضدالدوله پاسخ داد (از طریق عبدالعزیز بن یوسف که به عنوان مترجم عمل می‌کرد) که این «خلیفهٔ خدا در زمین» بود. عضدالدوله پس از ادای احترام به خلیفه خلعت و تاج و دو پرچم و لقب «تاج الملّة» دریافت. عضدالدوله همچنین از امتیازهایی برخوردار شد که برای فرمانروایی غیر دینی بی‌سابقه بود: نام او پس از نام خلیفه در خطبه خوانده می‌شد و در قصرش قبل از نمازهای یومیه طبل می‌نواختند.[۱۶۸]

---

۱۶۶. مسکویه، *تجارب الامم*، ج ۲، ص ۴۹ ـ ۳۴۸.

۱۶۷. مسکویه، *تجارب‌الامم*، ج ۲، ص ۳۴۴؛ دربارهٔ «ضیاع الخدمة»، رجوع شود به: ج ۲، ص ۹۱، ۱۰۸.

۱۶۸. این توصیف را ابن جوزی (*منتظم*، ج ۸، ص ۱۰۱ ـ ۹۸، وقایع سال ۳۶۹ / ۹۷۹) به‌دست می‌دهد؛ ترجمهٔ Bürgel، ص 125؛ همچنین رجوع شود به: متز، *تمدن اسلامی*، [ترجمهٔ فارسی، ص ←

عضدالدوله قدمی پیشتر نیز رفت. او دختر بزرگش را به ازدواج الطائع (۳۶۹ / ۹۷۹) درآورد. در مراسم عروسی ابوعلی فارسی نحوی «وکیل» بود و قاضی ابوعلی محاسن تنوخی «خطیب». امّا جاه‌طلبی دور و دراز عضدالدوله‌از چشم‌شاهدی‌معاصر ـ مسکویه ـ مخفی‌نماند. او می‌نویسد: «امیدش آن بود که شاید [دخترش] پسری زاید که به جانشینی رسد، تا خلافت به آل بویه منتقل شود و امارت و خلافت در خاندان دیالمه یکی شود.» اگر نقشه این بود، خلیفه با امتناع از نزدیک شدن به عروس آن را خنثی کرد.[۱۶۹]

رفتار عضدالدوله با خلیفه به وخامت گرایید. امیر در ۳۷۰ / ۹۸۰ در مراجعت از همدان به بغداد خواست که قاصدی خلیفه را به آمدن به نزد او بخواند و او را آگاه کند که شاهی که وارد می‌شود از نسل شاهان قدیم است و راه خسروان بزرگ (الاکاسرة المعظّمین) را دنبال می‌کند و از این حیث او باید مفتخر باشد.[۱۷۰]

عضدالدوله به جاه‌طلبی لافزن خود در حوزهٔ فرهنگی مجال بیشتری داد. نخستین مربّی و مرشد او، در دربار پدرش در ری، استاذالرئیس ابوالفضل بن عمید بود. عضدالدوله در اثنای اقامتش در شیراز دربارش را میعادگاه متکلمان و نحویان و شاعران کرده بود و در آنجا کتابخانه‌ای داشت که در قصر باشکوهی با حدود ۳۶۰ اتاق جا داده شده بود و یک متولّی و یک خازن و یک عارض بر آن اشراف داشتند. کتابها فهرست شده و بر طبق موضوع در قفسه‌ها قرار گرفته بود. محافظت از آنها نیز بسیار خوب بود و تنها کسانی که قادر به استفادهٔ شایسته از آنها بودند می‌توانستند پذیرفته شوند.[۱۷۱] او

→

۱۶۷/] ص 138/136؛ همچنین:

Kabir , *The Buwayhid Dynasty*, p. 56.

دربارهٔ امتیازهای او، رجوع شود به: مسکویه، *تجارب الامم*، ج ۲، ص ۳۹۶؛ ابن جوزی، *منتظم*، ج ۷، ص ۹۰.

۱۶۹. مسکویه، *تجارب‌الامم*، ج ۲، ص ۴۱۴؛ ابن اثیر، *کامل*، ج ۸، ص ۵۲۱. جعل شجره‌نامهٔ عربی برای خاندان عضدالدوله که نَسَب او را به بنوضبّة می‌رساند (در *کتاب التاجی* ابراهیم صابی) مقصود مشروع شدهٔ مشابهی بود، رجوع شود به:

Bürgel, p. 24, note 2 ; Busse , *Chalif und Grosskönig*, p. 60.

۱۷۰. رجوع شود به: پیشتر، ص ۸۵ و یادداشت ۳۹ در همان صفحه.

۱۷۱. مقدّسیِ جغرافیدان کتابخانهٔ عضدالدوله در شیراز را وصف کرده است (*احسن‌التقاسیم*، ص ۴۴۹)؛ همچنین رجوع شود به:

Kabir," Libraries and Academies," p. 31; Pinto," The Libraries of the Arabs," pp. 228-29.

متز، *تمدن اسلامی*، [ترجمهٔ فارسی، ص ۲۰۲/] ص 165 / 73- 172.

درخصوص آباد کردن راهها از شیراز تا بغداد کوشش عظیمی صرف کرد و بر اهمیت ارتباط سریع میان دو مرکز حکومتیش اصرار ورزید؛ او بر رودخانهٔ کُر در فارس، شمال شرقی شیراز، سدّی بست و بدین ترتیب آب آبیاری را نیز تأمین کرد.

عضدالدوله نحوی ابوعلی فارسی[۱۷۲] را به شیراز فرا خواند تا مؤدِّب خصوصی او شود. او پس از تمام کردن آثار نحوی فارسی، *الایضاح والتکملة*، که برای او نوشته شده بود، ۵۰٫۰۰۰ درهم پاداش داد و قول داد که پس از تمام کردن کتاب اقلیدس ۲۰٫۰۰۰ درهم دیگر نیز پاداش دهد. او متکلّم سنّی اشعری ابوبکر باقلاّنی را به شیراز آورد تا مؤدِّب پسرش باشد. آموزگار او در علم نجوم عبدالرحمان صوفی بود.[۱۷۳] صوفی برای او کُره‌ای نقره‌ای ساخته بود؛ این کُره در ضمن مجموعهٔ کتابخانه‌ای در قاهره یافت شده است. در شیراز رصدخانهٔ عظیمی وجود داشت. بیرونی رصدالمیلی را گزارش می‌کند که عبدالرحمان صوفی به دستور ولینعمتش به عهده گرفته بود. ابوسهل کوهی و احمد بن محمد بن عبدالجلیل سجزی، نظیف بن یمن الیونانی و ابوالقاسم غلام زُحل نیز از شاهدان بودند.[۱۷۴] متنبّی شاعر در شیراز به دیدار عضدالدوله آمد و مدیحه‌ای به او تقدیم کرد.[۱۷۵] ثعالبی در یتیمة *الدهر* نمونه‌هایی از اشعار خود عضدالدوله را حفظ کرده

---

۱۷۲. دربارهٔ فارسی، رجوع شود به: ک. رابین، ذیل همین ماده، *دایرةالمعارف اسلام*، تحریر دوّم، ص 803-802؛ بروکلمان، *GAL*، ج ۱، ص 116؛ *GALS*، ج ۱، ص 76-175. دربارهٔ مقتضیات نوشتن *ایضاح* و تکملهٔ آن، رجوع شود به: روذراوری، *ذیل*، ص ۶۸؛ یاقوت، *ارشادالاریب*، ج ۳، ص ۱۱؛ ابن خلّکان، *وفیات*، ج ۱، ص ۳۸۰. گفته‌اند که این پادشاه دیلمی این اثر را چنان ملک خود می‌دانست که وقتی که عالمی نسخه‌ای از آن تهیه کرد دستور داد دستش را قطع کنند (به جرم دزدی).

۱۷۳. عبدالرحمان بن عمر صوفی، متوفّی ۳۷۶ / ۹۸۶؛ س. م. استرن، «عبدالرحمان صوفی»، *دایرةالمعارف اسلام*، تحریر دوّم، ج ۱، ص 87-86؛ بروکلمان، *GAL*، ج ۱، ص 54-253؛ سزگین، *GAS*، ج ۱، ص 398.

174. Sayili, *The Observatory in Islam*, p. 106,

با نقل قول از تحدید *نهایة الاماکن* بیرونی (نسخهٔ خطی فاتح ۳۳۸۶)، برگهای ۹۰-۸۹. رجوع شود به ترجمهٔ جمیل علی:

The Determination of the Coordinates of Positions for the Correction of Distances between Cities (Beirut 1967), p. 68.

۱۷۵. ابن خلّکان، *وفیات*، ج ۲، ص ۴۸۱ و بعد. این مدیحه در شعبان ۳۵۴ / اوت ۹۶۵ نوشته شد و آخرین تصنیف شاعر بود؛ رجوع شود به:

Arberry, *Poems of Al - Mutanabbī* , pp. 134/135-140/141.

است.[۱۷۶] بازدیدکنندهٔ دیگر سیّاح ابودُلَف خزرجی بود. او مناظرهٔ مطایبه‌آمیزی با ابوعلی هائم مدائنی، ندیم عضدالدوله، داشت و مدائنی را در یک نمایش تماشاییِ طعنه‌آمیز مقهور کرد و برای آن با گشاده‌دستی پاداش و خلعت گرفت.[۱۷۷]

پسران عضدالدوله نیز به کارهای خطیر فرهنگی او ادامه دادند. به گفتهٔ ثعالبی، ابوالحسین احمد تاج الدوله شاعر برجستهٔ خاندان بویه بود.[۱۷۸] و ابوالفوارس شیردل (شرف‌الدوله) در علم نجوم استعداد داشت. صوفی به او رساله‌ای دربارهٔ اسطرلاب (*رسالة فی‌العمل بالاسطرلاب*) اهدا کرد. شیردل در هنگام امیرالامرائی در بغداد، برطبق الگوی رصدهایی که به دستور خلیفه مأمون انجام شده بود، در باغ قصر رصدهای سیارات را انجام داده بود (۲۴ رمضان ۳۷۷ / ۱۸ ژانویهٔ ۹۸۸). ابوسهل کوهی و ابوالوفای بوزجانی و ابن ابی رجال نیز دو این کار شرکت داشتند. به گفتهٔ ابن قفطی، چنین رصدهایی در [۳۷۸ /] ۹۸۸ دو بار انجام گرفته بود.[۱۷۹]

عضدالدوله بغداد را پس از دوره‌ای از هرج و مرج و آشوب، در دوران تصدّی بختیار، تجدید عمارت کرد و جلال و شکوه سابقش را به آن برگرداند.[۱۸۰] او دستور داد که ساختمانها و خیابانهایی که در اثنای دورهٔ فتنه در تلهای ویران برجا مانده بود تجدید عمارت و در غیر این صورت تخریب و سوزانده شود. او نوسازی را با مساجد جامع که کاملاً ویران شده بودند آغاز کرد و در این راه از صرف مبالغ هنگفت دریغ نورزید. او برای خازنان مساجد و نیز مؤذّنان و پیشنمازان و قاریان مواجب تعیین کرد و برای غربا و مسکینانی که به مساجد پناه می‌آوردند جیره (جرایات) مقرّر داشت. او سپس به نوسازی مساجد آسیب‌دیدهٔ حومهٔ شهر پرداخت و موقوفات آنها را بازگرداند. نقیب علویان بر این اصلاحات نظارت می‌کرد و صاحبمنصبان نظامی قابل اعتمادی آنها را به اجرا در می‌آوردند.

---

۱۷۶. ثعالبی، *یتیمة*، ج ۲، ص ۱۸-۲۱۶.

۱۷۷. ثعالبی، *لطائف المعارف*، ترجمهٔ Bosworth ، ص 31 ، 46-145 [/ ترجمهٔ فارسی، ص ۷۶-۲۷۲]. همچنین رجوع شود به:

Bosworth, *The Mediaeval Islamic Underworld*, p. 57.

۱۷۸. ثعالبی، *یتیمة*، ج ۲، ص ۲۲۰.

179. Brockelmann, *GALS*, I, 398; Busse, *Chalif und Grosskönig*, p. 508;

ابن قفطی، *تاریخ الحکماء*، ص ۵۴ - ۳۵۱.

۱۸۰. وصفی که از تدبیر عضدالدوله مبنی بر اعادهٔ رونق و بازسازی شهر بغداد می‌آید مبتنی بر *تجارب الامم*، ج ۲، ص ۴۰۴ و بعد، است.

عضدالدوله در قدم بعد به مالکان «عقارات» که اموالشان در اثنای فتنه سوخته و نابود شده بود تکلیف کرد که این مستغلات را با همهٔ ساختمانها و شکوه ظاهرشان احیا کنند و برای انجام دادن این کار وامهای سهل‌الوصولی از خزانه در اختیارشان گذاشت. بعد دستور داد که صاحبمنصبان و درباریانی که در کنارهٔ رود از خود خانه داشتند آنها را تجدید عمارت کنند. این خانه‌ها و قصرهای باشکوه را بختیار تخریب کرده بود تا از مواد و مصالح آنها استفاده شود. چشمگیرترین خانه خانهٔ شیرازیِ وزیر، در صراط و دجله، بود که بختیار هنگامی که اموال وزیر را مصادره کرد دستور به نابودی آن داد.[۱۸۱] عضدالدوله رسم تخریب اماکن و فروختن مواد و مصالح آنها را ممنوع کرد. او دستور داد که باغهای حیاط خانهٔ شیرازی و نیز باغ الزاهر را که در میانهٔ سمت شرقی بغداد بود احیا کنند. مناطق متروکی نیز که لانهٔ سگها و محلّ ریختن خاکروبه شده بود از گل و گیاه و عمارتهای جدید پوشیده شد.

جویهای مورد استفاده برای آبیاری باغها و آب آشامیدنی در محلهای دور از دجله، که از نهرهای متعدد بغداد آب می‌گرفتند، لای و لجن گرفته و نابود شده بود. عضدالدوله دستور داد که آنها را تمیز کنند. او پلهای نهرهای اصلی مانند نهر عیسی و صراط و خندق (طاهر) را تجدید عمارت و تقویت کرد؛ این پلها از فرط بی‌توجّهی به وضع آنها شکسته شده بودند.[۱۸۲] پل بغداد را نیز با زورقهای بزرگی که نرده‌های محافظ داشت تقویت کردند و زیر نظارت داشتند. سواد باز پس گرفته شد و در دست مردان مطمئن قرار گرفت. نیِ و خاک و ابزار لازم برای جلوگیری از سیل در آنجا آماده شد و بسیاری از آبگیرها و حوضچه‌ها احیا شدند.

عضدالدوله آرامش و همدلی را نیز به شهر بازگرداند، شهری که خصومت ساکنانش با یکدیگر تا حدّ بیزاری و نفرت متقابل اوج گرفته بود. مردم از پرستشگاههای یکدیگر دیدار می‌کردند و عهدها می‌بستند و مدیریت کارآمد و لایق و قدرت بازدارنده آنهایی را که در پی جنایت و آشوب بودند ساکت کرده بود.

مسکویه آن گاه انگیزهٔ امیر را برای کارهای فرهنگی بدین سان وصف می‌کند:

---

۱۸۱. ابوالفضل شیرازی (متوفّی ۳۶۳ / ۹۷۳) در مقام وزیر به بختیار خدمت کرد. او با معزّالدوله به بغداد آمد و کاتب وزیر مهلّبی شد و با دخترش ازدواج کرد؛ رجوع شود به:

Busse, *Chalif und Grosskönig*, p. 238.

۱۸۲. رجوع شود به:

Lassner, *Topography*, Index , pp. 319, 320.

برای زاهدان و فقیهان و مفسّران و متکلّمان و محدّثان و علمای انساب و شاعران و نحویان و عروضیان و طبیبان و منجّمان و ریاضیدانان و مهندسان مستمری کافی مقرّر شده بود. در قصر عضدالدوله، نزدیک مجلس او، اتاقی برای خواص و برای فیلسوفان مجزّا شده بود و آنها آسوده از فضولی گولان و عامیان برای بحث در آنجا گرد می‌آمدند. جیره‌ها و هدایای معمول نیز به آنها داده می‌شد. در نتیجه علوم پس از اینکه مرده بودند دوباره زاده شدند و اهل آن پس از تفرّق باز جمع آمدند و بدین سان جوانان مشتاق تعلّم بودند و پیران مشتاق تعلیم واستعدادها برانگیخته شدند و آنجا که قبلاً هیچ شوقی نبود شوق فضل بود.[۱۸۳] و از خزانه برای این مقاصد و برای صدقه به نیازمندان امّت و نیز اهل ذمّه مبالغ هنگفت پرداخت می‌شد و به وزیر نصر بن هارون اجازه داده شده بود تا کلیساها و صومعه‌ها را عمارت کند و در راه مسکینان آنها پول خرج کند.

مسکویه از بازگویی توفیقهای عضدالدوله چنین نتیجه می‌گیرد:

«ما از دیدن این برکات روزافزون تا آن هنگام که فرمان ناگزیر خداوند آمد در کمال نیکبختی بودیم و اینها را مطرح کرده‌ایم تا آنهایی که پس از ما می‌آیند آنها را ملاحظه کنند و فرمانروایان آنها را بخوانند یا در پیش ایشان بخوانند و تا ایشان با آنها همچشمی کنند و بدین وسیله شهرت نیک به‌دست‌آورند و خدا به نیّات آنها آگاه‌است و قدرت و یاریشان می‌دهد. و اگر در عضدالدوله معدودی صفات وجود نمی‌داشت که از شمار فضایل بسیارش بیرون بود یادی از او نمی‌کردم. او در این جهان به آرزوهایش رسید، بادا که در جهان دیگر نیز زندگی او با سعادت قرین باشد. خدا او را برای کارهای نیکی که پیش فرستاد پاداش دهد و کارهای دیگرش را بیامرزد».

یکی از مهمترین خدمات عضدالدوله به آسایش رعایایش و به تمدّن این دوره تأسیس بیمارستانی بود که به نام او بیمارستان عضدی خوانده شد. این بیمارستان در غرب بغداد و در کرانهٔ دجله قرار گرفته بود. در این بیمارستان تدریس نیز دایر بود و بیست و چهار طبیب داشت.[۱۸۴]

---

۱۸۳. همچنین رجوع شود به: روذراوری، *ذیل*، ص ۶۸ ؛ متز، *تمدن اسلامی*، [ترجمهٔ فارسی، ص ۴۱/]. ص 26/23. سجستانی در رساله‌اش با عنوان *فی‌الکمال الخاص بنوع الانسان*، به علاقه و توجّه فرمانروا به دانشوران اشاره می‌کند. فروتر، ص ۳۸۲.

۱۸۴. ابن قفطی، *تاریخ الحکماء*، ص ۳۶ ـ ۲۳۵؛ همچنین:

Sh. Inayatullah ," Contribution to the Historical Study of Hospitals in Mediaeval Islam," *IC*, 18 ←

عضدالدوله در متوقف کردن قبایل غارتگری که پیوسته مدنیّت و امنیت را تهدید می‌کردند نیز موفق شد. او به بدویان عین‌التمر و به قبیله‌نشینان بلوچ و قُفْص (در ۳۶۰ / ۹۷۰) ضربه‌ای سنگین وارد آورد؛ و در ۳۶۹ / ۹۷۹ بنوشیبان و کردهای شمال موصل و دسته‌های اسد به فرمان ضبّة بن محمد را در محاصره گرفت. سیاستی که او اتّخاذ کرد مبتنی بر تخلیهٔ قبایل غارتگر و استقرار کشاورزان آرامش‌طلب به جای آنها بود. یکی از اقدامات او به کار گرفتن نیروهای امنیتی داوطلب (حمایة)، نوعی دفاع غیرنظامی، بود.[۱۸۵] عضدالدوله برای اینکه بغداد و نواحی دوردست را آرام نگه دارد جاسوسان و خبررسانانی آزاد داشت. به آموزگاران دستور داده بودند که دربارهٔ پدران نظامی شاگردان خبر کسب کنند و این اخبار را به دیوان البرید که مسؤول اطلاعات بود برسانند. آنها به این کار بسیار خوب پرداختند و حتی مأموران اطلاعاتی بریدیه را نیز تحت مراقبت قرار دادند.[۱۸۶] وزیر بزرگ نظام‌الملک، رهبر ارتجاع سنّی سلجوقی، حکومت مقتدر و مدیریت سنجیدهٔ این فرمانروای شیعی را می‌ستود و در تجلیل از او گفته بود: «از دیلمیان هیچ پادشاهی بیدارتر و بزرگتر و پیش‌بین‌تر از عضدالدوله نبوده است».[۱۸۷]

عضدالدوله در صورت لزوم با دشمنان بیرحم بود، چنانکه نمونه‌های بختیار و ابن بقیّه و ابوالفتح بن عمید و ابراهیم صابی و قاضی ابن معروف گواهی می‌دهد. او در توقیف علویان برجسته‌ای که به بختیار نزدیک بودند تردید نکرد و قاضی تنوخی را (که در عروسیش [کذا] با دختر خلیفه [کذا] در ۳۶۹ / ۹۷۹ خطیب بود)* از مقامش خلع

→

(1944): 7

عنایت‌الله می‌گوید که این بیمارستان چنان سخاوتمندانه هبه شده بود که تا دویست سال بعد هنوز پررونق بود (زمانی که ابن جُبیر از آن دیدار کرد و آن را بزرگترین و مشهورترین بیمارستان زمان وصف کرد) (رحله، تصحیح دو خویه [لیدن ۱۹۰۷]، ص ۲۳۵، به نقل از عنایت‌الله).

۱۸۵. روذراوری، ذیل، ص ۵۴؛

Bürgel, *Hofkorrespondenz*, pp. 16-17; Cl. Cahen," Notes pour l'histoire de la ḥimāya," in *Les peuples musulmans*, pp. 271-85 (originally in *Mélanges Louis Massignon*, I, 287-303).

۱۸۶. روذراوری، ص ۵۹؛ Bürgel ، ص 16-14 .

۱۸۷. نظام‌الملک، *سیاستنامه*، [به کوشش جعفر شعار، تهران ۱۳۴۸، ص ۱۱۲]. ترجمهٔ انگلیسی از:

H. Darke, *The Book of Government of Rules for Kings* [New Haven, 1960], p. 78; Bosworth, "Military Organistion," p. 144.

* نویسنده مرتکب سهو غریبی شده است. در واقع، عضدالدوله بود که دخترش را به ازدواج خلیفه

←

کرد.[۱۸۸] با این همه، داستان غرق کردن کنیزکی که دوست می‌داشت، برای اینکه از امور جدّی باز نماند، محتملاً مضمونی ادبی است به قصد شکوه بخشیدن به انضباط شخصی او.[۱۸۹] او در جنگ با دشمنان معتدل بود و جنگ را مانند نوعی مناسک انجام می‌داد: صبر به خرج می‌داد، قبل از حمله ابتدا هشدار می‌داد، برمناطق فتح شده آرامش و نظم تحمیل می‌کرد و اجازه می‌داد که شهرهای ویران شده تجدید بنا شود. با این همه، این نظر بحق گفته شده است که عضدالدوله در ترکیب عواطف بشری با بیرحمی سبُعانه هیچ تفاوتی با غالب معاصرانش نداشت.[۱۹۰]

عضدالدوله فرمانروایی مسلمان بود و از این حیث رفتار او گویای ایمان دینی او بود. برنامهٔ روزانهٔ فرمانروا از این قرار بود که روز را با حمام و نماز صبح شروع می‌کرد. سپس با ملازمانش می‌نشست و از امور مملکت بحث می‌کرد و التفات خاصّی هم به کارایی بریدیه نشان می‌داد. سپس استراحت و شستشو و نماز و پس از آن با ندیمان و سرگرم‌کنندگانش به شرابخواری (مجلس‌الشرب) می‌پرداخت.[۱۹۱] دورهٔ زمامداری او با

→

الطائع درآورد. مقایسه شود با: پیشتر، ص ۳۷۲. ـ م.

188. Bürgel, pp. 14-16 , 18. M. Kabir, "Administration of Justice during the Buwayhid Period (A. D. 946-1055)," *IC*, 34 (1960): 19.

کبیر ادعا می‌کند که خلع ابن معروف تنها نمونهٔ مداخله در امور قضایی در اثنای دورهٔ مورد بحث ماست.

۱۸۹. روذراوری، *ذیل*، ص ۴۲، این داستان را از *تاریخ* ثابت بن سنان نقل می‌کند. بورگل، ص 10، این داستان را به عنوان مثالی از انضباط عضدالدوله ذکر می‌کند. روذراوری آگاه است که درخصوص دیگر فرمانروایان نیز قصه‌های مشابهی نقل شده است و به درستی در صحّت این روایت شک می‌کند. بوسه ("Revival"، ص 68) این داستان را جعلی و تقلیدی از افسانه‌های بهرام گور می‌داند. همچنین مقایسه شود با: *البصائر والذخائر* (ج ۱، ص ۱۱۰ ـ ۱۰۹، آنجا که درخصوص عبدالعزیز بن ابی دُلَف نیز داستان مشابهی گفته می‌شود). عبدالعزیز کنیزکی را که شیفته و دلباخته‌اش بود کشت، تا از عشق او نمیرد و او به دیگری برسد. البته مضمونی که در اینجا آمد قدری متفاوت بود.

190. Bürgel, pp. 17-19.

این مقایسه را می‌توان تا رسیدن به ورای معاصران عضدالدوله بسط داد. همچنین رجوع شود به: پیشتر، ص ۵۷ ـ ۵۶.

۱۹۱. روذراوری، *ذیل*، ص ۴۱ـ۴۰. فرمانروا روز را با استحمام و ادای نماز صبح آغاز می‌کند. سپس با ملازمان خود می‌نشیند و از امور مملکت بحث می‌کند و توجّه خاصی هم به کارایی بریدیه مبذول می‌کند. سپس به استراحت می‌پردازد و بعد باز وضویی می‌سازد و نمازی به جا می‌آورد و بالاخره با ندیمان و سرگرم‌کنندگان خود به شراب می‌نشیند. این برنامهٔ روزانه با تأسی به سنّت ساسانی تنظیم شده بود که در

←

تساهل نسبت به اقلیتهای غیرمسلمان تشخّص خاصی یافته بود. وزیرش، نصربن هارون، مسیحی بود و مسیحیان دیگری نیز در خدمت داشت. این تسامح را می‌توان با کوشش بختیار مبنی بر وزیر گرداندن ابواسحاق صابی، تنها به این شرط که به اسلام بگرود، مقایسه کرد.[۱۹۲] ابونصر خواشاده، مجوسی، معتمد عضدالدوله و خزانه‌دارش بود و در ۳۶۹ / ۹۷۹، دورهٔ آشوب داخلی در شیراز، هنگامی که مسلمانان خانه‌های مجوسیان را غارت کردند، عضدالدوله مقصّران را به شدت تنبیه کرد.[۱۹۳]

او محبّت خود را به تشیّع با برپایی مقبره‌ای بر مرقد علی [ع] در نجف و بقعه‌ای بر مرقد حسین بن علی [ع] ابراز کرد. عضدالدوله با آگاهی از تنشهای بالقوه انفجارآمیز میان شیعیان و سنّیان که ده‌ها سال بود بغداد را دوپاره کرده بود کوشید که اکثریت سنّی را با خود همراه کند. با این همه، روشن نیست که او شیعهٔ زیدی بود یا امامی؛ کتیبهٔ او در تخت‌جمشید (۳۶۳ / ۹۷۴)، که در آن نام دوازده امام همراه با سلامهای معمول بر آنها فهرست می‌شود، حاکی از تعلق او به مذهب امامیه است. او را در جوار مرقد علی [ع] در نجف به خاک سپردند.[۱۹۴]

عضدالدوله در پایان زندگیش از بیماری مالیخولیا از پا درآمد، چیزی که زان پس شکستی عبث شمرد. بیماریش ـ او با صرع به رعشه افتاده بود ـ اعتماد به نفس او را متزلزل کرد. او زندگیش را در این کلمات قرآن (حاقة، ۲۹ ـ ۲۸) خلاصه کرد: «ما اَغْنیٰ عَنّی مالِیَه، هَلَکَ عَنّی سُلْطانِیَه»[۱۹۵] (مال مرا بی‌نیاز نساخت و قدرتم از دست رفت). عضدالدوله «از رسالت الهی شَمّی قوی» داشت. او در شعری به خودش چنین اشاره می‌کند: «مَن فاق البشر / عضدالدوله و بن رکنها؛ ملک الاملاک / غلاّب

→

آثار نظری دربارهٔ سلطنت (specula regis) مشهور بود؛ رجوع شود به:

J. Sadan ," The Division of the Day and Programme of work of the Caliph al- Manṣūr," *Studia Orientalia Memoriae D. H. Baneth Dedicata* , pp. 255-73, especially pp. 258-59.

روشن نیست که آیا این سبک برنامهٔ روزانه مبیّن سنّتی ادبی است یا همچشمی فرمانروا با سرمشقی از رفتار سلطنتی.

192. Bürgel, pp. 22-32.

۱۹۳. ابن اثیر، *کامل*، ج ۸، ص ۵۲۲؛ Bürgel، ص 23.

194. Bürgel, *ibid*; Büsse, *Chalif und Grosskönig*, pp. 424-25.

۱۹۵. ابن خلّکان، *وفیات*، ج ۲، ص ۴۸۴؛ Bürgel، ص 159.

القدر».[۱۹۶] (آن‌که‌بشر را برتری‌داد / بازوی‌دولت و پسر ستون‌آن؛ شاهنشاه / فاتح تقدیر.)

ابن حسّول که در مدح طغرل بیگ می‌نوشت بر عضدالدوله خرده گرفت که کمال موقوف به خدا و قدرت اعجازی که خداوند فقط انبیا و رسولانش را مستحق آن می‌سازد به دروغ به خود بسته است.[۱۹۷] اگر پارسایان مسلمان لقب «مَلِک» را ایرادپذیر می‌دانستند، پس یقیناً نخوت لقب «شاهنشاه» را نیز دست کم گناهی مضاعف می‌شمردند. بر مبنای حدیثی از صدر اسلام، حدیثی که بعدها علیه امیر جلال‌الدولهٔ دیلمی اقامه شد، چون در خطبه با این لقب از او نام برده شد، «منفورترین نام در نزد خداوند در روز قیامت شاهنشاه (ملک الاملاک) است (یا: خدا از کسی که خود را شاهنشاه می‌خواند خشمگین است). جز خدا پادشاهی نیست».[۱۹۸]

به میزان جاه‌طلبی عضدالدوله در روایتی (بدیهی است که افسانه‌ای است) که میرخواند در کتابش با عنوان *روضة‌الصفاء* آورده اشاره شده است.[۱۹۹] طبق این روایت، عضدالدوله و بازرگانی درصدد فریب دادن امپراتور روم برآمدند، و به او این اعتقاد را تلقین کردند که عضدالدوله همان شاه موردنظر در طوماری قدیمی بود که بنا به ادّعایی در حین زیر و رو کردن زمین برای عمارت مسجدی در قسطنطنیه یافت شده بود. در طومار از شاه نامشخصی یاد می‌شود که در سالی نامعلوم در شیراز بر تخت می‌نشیند. او مانند اسکندر کبیر تمامی زمین مسکون را فتح می‌کند و به زیر حکومتش می‌آورد.[۲۰۰] بازرگان رومیان را آگاه کرد که شخصاً با این شاه آشنا شده و در واقع از طرف او هدایایی آورده است. آن گاه امپراتور روم پیکی را به شیراز روانه کرد. پیک نیز باور می‌کند که عضدالدوله مانند سلیمان [ع] با حیوانات سخن می‌گوید و فرمانش بر خشکی و دریا

---

۱۹۶. Bürgel، ص 158؛ ابن اثیر، *کامل*، ج ۹، ص ۱۵؛ ابن کثیر، *بدایة*، ج ۱۱، ص ۲۹۹؛ ابن جوزی، *منتظم*، ج ۷، ص ۱۱۶؛ همچنین: بوسه، "Revival"، ص 58.

۱۹۷. ابن حسّول، در *کتاب تفضیل الاتراک علی سائر الاجناد*، تصحیح عبّاد عزّاوی، ص ۲۸ (در: *Bulleten*، ۴ [۱۹۴۰]. به نقل از: Bürgel، ص 157، یادداشت 4).

198. Busse," Revival," p. 65.

همچنین رجوع شود به: متحده، *Loyalty and Leadership*، ص 185، که از قرآن (آل عمران، ۲۶) شاهد می‌آورد، آنجا که آمده است خدا «مالک الملک» است.

199. F. Wiken, *Mirchonds Geschichte der Sultane aus dem Geschlechte Bujeh* (Berlin 1835), pp. 70 ff., (به نقل از بورگل، ص 20-21).

۲۰۰. مقایسه شود با: بوسه، "Revival"، ص 51، آنجا که فرض می‌شود که پیشگویی‌های مبنی بر جلوس شاه بر قدرت «مضمونی» [topoi] برای نشانه‌های مشروعیت‌بخش است.

جاری است. در این روایت، به‌طوری که بورگل به معاینه درمی‌یابد، مضامین یونانی (یا یونانیِ ایرانی شده) و یهودی ترکیب می‌شوند و عضدالدوله جای خویش را در کنار شاهان یونانی و یهودی تصوّر می‌کند. مضمون اسکندر در مناسبت دیگری نیز دیده می‌شود، به یاد آوریم عمل سجستانی و اصحابش را در تجدید صحنهٔ سوگواری حکمای باستان در گرد تابوت اسکندر.[۲۰۱]

عضدالدوله به سنّت شاهان بزرگ که در روایت مربوط به اسکندر کبیر و بهرام گور آمده بود چشم دوخته بود. او در بنای امپراتوریش و در توسعهٔ شهرها و اصلاح راههای ارتباطی و شیوهٔ آبیاری و کشاورزی به آرمان و شعار پادشاهی ایران قدیم ـ می‌توانیم صادقانه فرض کنیم ـ تجسّم بخشیده بود. در سنّت ایرانی، پیمه (سردیسهٔ شاهنشاه) را اهورامزدا چنین وصف می‌کند: «روزی ده و حمایتگر و ناظر عالم». از شاهنشاه انتظار می‌رفت که بر مجاری آبیاری نظارت کند، برای سالهای قحطی تدارک ببیند و گلّه و بذر کشاورزان را تأمین کند. احیای اراضی نیز عملی پسندیده بود.[۲۰۲]

شاهدی هست که نشان می‌دهد فیلسوفان آن دوره فرمانروای دیلمی را ارج می‌گذاشتند و امیدهای خود را به آرزوهای او بسته بودند. تشویق علوم و فنون و حکومت مقتدرانه و استقرار نظم و قانون در جلب نظر این مجالس نقش داشت. ابوسلیمان سجستانی در رساله‌اش با نام *فی‌الکمال الخاص بنوع الانسان* عضدالدوله را شخصیتی نجات‌بخش معرّفی می‌کند.[۲۰۳] او می‌نویسد: «مقصود از این اثر روشن کردن کمال خاص نوع بشر و توصیف فردی است که در او این کمال در این زمان به‌طور کامل به‌ظهور پیوسته است». این شخص عضدالدوله است. این شخص کامل پذیرندهٔ قدرتی است که از مبدأ (الهی) مطلق صادر می‌شود. او متولّی تدبیر این جهان است و بر ساکنان آن با قوانین عادلانه حکومت می‌کند و آنها را از دست خودکامگانی می‌رهاند که «آثار اعتقاد به قانون را باطل و رسوم ریاست اجتماعی را زایل و دونان را در رقابت با شایستگان آزاد و درنفوس شریر آتش تعصّب روشن کرده و کهتران را بر مهتران و

---

۲۰۱. پیشتر، ص ۲۰۹.

۲۰۲. لمتون، *مالک و زارع در ایران*، [ترجمهٔ فارسی، ص ۱۶/] ص xix. داستان عضدالدوله و قاضی نادرستی که سعی می‌کرد از پرداخت پول جوانی طفره رود (خواجه نظام‌الملک آن را در *سیاستنامه*، [متن فارسی، ص ۱۲۴ـ۱۱۲/] ترجمهٔ انگلیسی، ص 87-78، نقل کرده است) نشان‌دهندهٔ سیمای دیگر شخصیت این فرمانرواست.

۲۰۳. بدوی (مصحّح) در پیوست به چاپش از *صوان‌الحکمة*، ص ۸۶ ـ ۳۸۵.

فرومایگان را بر نخبگان برتری داده‌اند». این شخص کامل با حفظ حکمت الهی و قانون عقلی و با اقتدار واحد خود نظم و قانون و امنیت و آبادانی به وجود می‌آورد. وقایع بزرگ و ظهور مردان کامل که قوای صادر از مبدأ (الهی) اول و حکومت بر جهان را می‌پذیرند، تنها به دلیل انقلابهای فلکی و انتقال قرانهای آنها از یک مثلث به مثلث دیگر رخ می‌دهد. شکل نجومی صرفاً نشانه نیست؛ افلاک در واقع فضایل صادر از مبدأ اوّلی را آشکار می‌کنند که این شخص معروف به «شخص کامل» و «شخص الهی» را متمایز کرده است. هنگامی که مثلث آتشین در برج جَدْی وارد می‌شود، شخص دارای فضایل کامل باید ظهور کند، مشروط بر آنکه شرایط دیگر (مادهٔ قابل و مکان و زمان مناسب) نیز باهم شوند. سپس سجستانی می‌گوید که این امر اکنون با ظهور «سیدالسادات، رئیس الرؤسا، ملک الملوک، مولانا الملک المنصور ولی‌نّعم، عضدالدوله و تاج‌الملة ــ ادام‌الله علوّه!» در این زمان رخ داده است. او رعایایش را به ستوده‌ترین غایاتشان می‌رساند و از زیان مصونشان می‌دارد؛ سیاست او مؤدّی به مصلحت و رفاه آنهاست؛ هرکس مسؤولیتش را انجام می‌دهد و به کاری دیگر دست‌درازی نمی‌کند؛ و آنها که سزاوار کرامت‌اند، محروم نمی‌مانند. سجستانی در پایان رساله‌اش از خدا می‌خواهد که به شاه پاداش خیر دهد. زیرا او «از همه جهت سزاوارترین شخص است برای اینکه برای دوام حکومتش مدح و ثنا شود، بویژه از سوی اهل دانش و فرهنگ؛ زیرا آنها را تقویت کرده، گفتارشان را منزلت بخشیده و بند از زبان ایشان برداشته تا هریک از آنها معتقدات فرقهٔ خویش را بدون تقیّه ابراز کند و درنتیجه آشکار شود آنچه آنها ادّعا می‌کنند و معلوم شود آنچه بدان معتقدند و حق از باطل جدا شود و چنان امنیتی پدید آید که کسی با زبان تعصّب دینی به دیگری هجوم نبرد. پس ستایش خدای راکه به ما ارزانی داشته است آنچه اقوام گذشته در تمنّای اندکی از آن بودند و زندگی ما را در ایّام خجستهٔ او قرار داده...».

بدیهی است که سجستانی ظهور عضدالدوله را شروع دوْر تازه‌ای در تاریخ جهان تصور می‌کرد. قران زُحل و مشتری در ۳ جمادی الثانی ۲۹۵ (۱۰ مارس ۹۰۸) در جَدْی ۴ درجه رخ داد و آغاز دوْر قرانهای حقیقی در جَدْی و اسد و قوس و رامی، یعنی آغاز مجموعه قرانهایی در مثلث آتشی بود که گمان می‌رفت در اثنای آن شخص کامل ظاهر شود.[۲۰۴]

---

۲۰۴. پروفسور دیوید پینگری، در مکاتبه‌ای خصوصی (۲۲ فوریهٔ ۱۹۷۷)، این معلومات نجومی را صمیمانه توضیح داد. عضدالدوله ۵ ذوالقعدهٔ ۳۲۴ / ۲۴ سپتامبر ۹۳۶ متولد شده بود. پروفسور پینگری ←

زمانه از انتظار موعود آکنده بود. و حتّی در میان یهودیان و مسیحیان آن دوره نیز شیوع داشت. برای مثال، فرزانگان یهود منتظر ظهور مسیح در [۳۵۸ یا ۳۶۰ /] ۹۶۸ یا ۹۷۰ بودند و مسیحیان معتقد بودند که «آمدن دوّم» در [۳۸۹ /] ۱۰۰۰ صورت می‌گیرد. در *رسائل* اخوان الصفاء عبارات بسیاری هست که از رسیدن واقعه‌ای عظیم خبر می‌دهد: ظهور حکومت (امر) آنها و اصلاح دین و دولت و تجدید سلطنت و انتقال خاندان از یک قوم به قوم دیگر. این واقعهٔ عظیم با قران اختری (و نیز دیگر نشانه‌ها) مقارن شده بود. با این همه، محتمل آن است که اخوان الصفاء تاریخی حدود [دههٔ ششم قرن چهارم /] دههٔ هفتم قرن دهم را در نظر داشتند.[۲۰۵]

مرگ زودهنگام عضدالدوله در چهل و هفت‌سالگی همهٔ نقشه‌های او را بی‌نتیجه گذاشت. او هیچ‌گاه به تألیفی همساز از میراثهای اسلامی ـ عربی و ایرانی موردنظرش، یعنی پیوند سلطنت و خلافت و اتّحاد دیلمی ـ هاشمی، نایل نشد. عضدالدوله آرمانهای پادشاهی ایرانی و یونانی مآبی قدیم را تجسّم بخشید و معاصرانش ـ مسکویه و توحیدی و سجستانی ـ او را فرمانروایی عادل و مسلّط بر شهوات خویش و سخاوتمند و خیرخواه نوع بشر توصیف می‌کردند. او در مقام سلطانی که با حفظ سلسله مراتب اجتماعی بر جهان حکومت می‌کرد و رعایا را در جای شایسته‌شان می‌نشاند، به خدا در تدبیر جهان شباهت داشت. زیرا چنانکه سجستانی بیان می‌کند (*امتاع*، ج ۳، ص ۹۹) «شاه خدایی

→

خاطرنشان می‌کند که «انتظار نداریم که یک قران حقیقی در روز تولد شخص چنین اهمیتی برای او داشته باشد. پیشگویی‌های قرانها باید نسبت به تاریخ سیاسی و دینی و فرهنگی کلّی باشد. ظهور سلسله یا پیامبری جدید را شاید بتوان از روی تغییر مکانهای مثلث به مثلث پیشگویی کرد، امّا مقصود از این نظام اطلاق آن بر تولدهای افراد نیست». در جامعهٔ اسلامی آن دوره، پیشگویی‌ها مبتنی بر قرانهای عِلْویین (مشتری و زُحل) بود و به بزرگ (۹۶۰ سال) و متوسط (۲۴۰ سال) و کوچک (۲۰ سال) تقسیم می‌شد. اولی تغییر در قدرت سلطنتی یا سلسله‌ها یا (به گفتهٔ کندی) نوشدگی عالم و ادیان جدید را نشان می‌داد؛ دوّمی نشان دهندهٔ ظهور اشخاص برتری‌طلب و خواهان قدرت بود (تغییرات سیاسی بزرگ)؛ و قران کوچک مبیّن ظهور یاغیان یا اشاعه‌دهندگان آراءِ جدید و ویرانی شهرها یا تباهی آبادانی آنها بود (تغییر تاج و تخت و بحران)؛ همچنین:

O. Loth, "Al- Kindī als Astrolog," *Morgenländische Forschungen*; *Festschrift H. L. Fleischer* (Leipzig, 1875), pp. 261-309; C. A. Nallino, "Astrology," *EI*, I, 496;

ابن خلدون، مقدمه، [ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، ج ۱، ص ۷۴ ـ ۶۷۳] ترجمهٔ روزنتال، ج ۳، ص 212-13.

۲۰۵. رجوع شود به: پیشتر، ص ۲۵۴.

بشری است» و شاه خویشتندار مانند خدایی است که بی‌انفعال است. بدین ترتیب شاه بافضیلت از خودکامه‌ای که قربانی شهوات خویش است متمایز می‌شود و درنتیجه رعایای او نیز از وی پیروی می‌کنند.

پسران عضدالدوله، با اینکه با کارهای فرهنگی او رقابت می‌کردند، نتوانستند برای او در مقام سیاستمدار شمعی روشن نگه دارند. عضدالدوله صلابت بنیانگذاران سلسله را با ظرافت فرهنگیی که آنها نداشتند درآمیخت؛ امّا پسران بافرهنگ او صلابت نسلهای اولیه را نداشتند. در همین جا می‌توانیم برای نظریهٔ مشهور ابن خلدون دربارهٔ انحطاط سلسله‌ها نمونه‌ای شاخص بیابیم. مرحلهٔ اوّل ـ بنیان گذاشتن دولتی به وسیلهٔ عصبیّت مبتنی بر پیوندهای خانوادگی و دینی ـ مرحلهٔ برادران بنیانگذار است؛ عضدالدوله مرحلهٔ دوّم را انجام می‌دهد ـ تحکیم حکومت ـ و تا اندازه‌ای سوم ـ تجمّل و فراغت و نیکبختی و پرورش علوم و فنون و ارضای خود؛ پسرانش مرحلهٔ سوم و نیز چهارم را انجام می‌دهند که رضایت و خشنودی و عادت به تجمّل و آسایش است؛ و نوه‌های او مرحلهٔ پنجم را به انجام می‌رسانند: انحطاط و تجزیه.[۲۰۶]

خاندان بویه عملاً با شش نسل پایان یافت. امّا عصر رنسانس اسلامی در عصر آل‌بویه بود که به اوج خود رسید. در عصر آل‌بویه می‌توانیم حکومت عضدالدوله را زمان مدّ آن ذکر کنیم که حکومت دیلمی در اثنای نیمهٔ دوّم قرن از آن عقب نشست. تهاجم سلجوقیان و اشغال بغداد به دست طغرل بیگ در ۴۴۷ / ۱۰۵۵ و به همراه آن اعادهٔ حاکمیت پاک دینی سنّی پایان این میان پرده را اعلام کرد.

---

۲۰۶. ابن خلدون، مقدمه، [ترجمهٔ فارسی، ج ۱، ص ۳۳۲ به بعد/] ترجمهٔ روزنتال، ج ۱، ص 327 به بعد؛ مهدی، *فلسفهٔ تاریخ ابن خلدون*، [ترجمهٔ فارسی، ص ۶۶ـ۲۶۰/] ص 09-204.

خاتمه و نتیجه

پدیدار فرهنگیی که در این کتاب به توصیف آن پرداختیم در سرزمینهای مرکزی جهان اسلام ـ در عراق و غرب ایران ـ در اواخر قرن چهارم / دهم به منصهٔ ظهور رسید. امّا در دیگر نواحی همعصر با آن دوره نیز خیزش مشابهی در رشد فرهنگی صورت گرفت؛ محض نمونه، در خراسان عصر سامانی و در سجستان عصر صفّاری و در شام عصر حمدانی و در مصر عصر فاطمی و در اسپانیای عصر اموی. در واقع، اگر نظر رابرت س. لوپز را بپذیریم که «هیچ دوره‌ای در تاریخ اروپا بیش از قرن دهم سزاوار این نمی‌نماید که موصوف به رنسانس شود»، و اینکه «خوشترین دوران امپراتوری بیزانس...» بود که «در دوران حکومت خاندانی مقدونی قدرت و شوکت و تولید هنری و ادبی قدیمترین امپراتوری اروپا در یک جوانیِ تازه شکوفا شد» ــ آنگاه در برابر پدیداری تماشایی قرار می‌گیریم که گسترده و پیچیده بود.

خراسان در دوران حکومت سامانیان مرکز پرورش شعر و فلسفه و ادبیات («رنسانس ایرانی ـ اسلامی») بود. سجستان، در دوران حکومت شاهان صفّاری ابوجعفر بن احمد و خلف بن احمد، دوره‌ای از فعالیت فرهنگی را شاهد بود که در کتابم با عنوان *ابوسلیمان سجستانی و مجلس او: فلسفه در عصر رنسانس اسلامی* تا اندازه‌ای از آن بحث کرده‌ام. مصر، در دوران حکومت فاطمیان، دوره‌ای از فعالیت شدید فرهنگی را طیّ می‌کرد و این امر فقط در گسترش آیین اسماعیلی نبود، بلکه در شعر و علوم (ریاضیات و هیئت و

طبّ) و در تاریخ‌نویسی نیز بود. در اندلس / اسپانیا، در دوران حکومت روشن‌اندیش عبدالرحمان سوم (متوفّی ۳۵۰ / ۹۶۱) و حکم دوّم (متوفّی ۳۶۶ / ۹۷۶)، دانشوری به‌گونه‌ای متین پرورده شد و قرطبه مرکزی درخشان از برای امور فکری بود. عبدالرحمان سوم مدّت پنجاه سال حکومتی باشکوه داشت. پسرش حکم دوّم نیز دوستدار کتاب بود و کتابخانهٔ سلطنتی مهمّی پدید آورد و محرّک دانشوری بود. در دوران حکومت سیف‌الدولهٔ حمدانی (متوفّی ۳۵۶ / ۹۶۷)، مجلس مشهوری از شاعران و ادیبان در حلب (مجلس سیف‌الدوله) تشکیل می‌شد.

این «دورهٔ شکل‌گیری» در پدید آمدن تمدّن اسلامی اهمیتی قاطع داشت. اهمیت گروههای حاشیه‌ای در این گونه مفاصل تاریخی اغلب بسیار نافذ است (ر. م. حدّاد). من در این کتاب بر اهمیت قاطع کاتبان و نیز کارگزاران حکومتی (عمّال [السلطان]) تأکید کرده‌ام که جای ادیبان را پر کرده بودند و در محافل و مجامع فلسفی این عصر حایز مقام مهمی بودند. حاملان اصلی فرهنگ در این عصر بیشتر کاتبان، اصحاب الدّراعه، بودند تا علمای دین، اصحاب الطیلسان. مقداری از فعالیت فرهنگی نیز با کار ورّاقان و ناسخان و نویسندگان و دانش‌آموختگان مرتبط بود. وزیران، شخصیتهای نافذ در حیات فرهنگی این عصر نیز واقعاً همواره برای حرفهٔ کاتبی تربیت شده بودند و در این میان ابن بقیّه استثنایی شایان توجّه بود.

طبقهٔ کاتبان از زمان عبدالحمید و ابن مقفّع به سرمشق‌ها و سنتهای ساسانی و به حکمت یونان قدیم چشم می‌دوخت. شگفت نیست که جاحظ در رسالهٔ کوچکش به نام *ذمّ اخلاق الکُتّاب* (رجوع شود به: *زندگی و آثار جاحظ*، تصحیح شارل پلاّ [لندن ۱۹۶۹]، ص 75-274) توجّه می‌دهد که موضوعاتی که برای کاتب مبتدی بیش از همه جالب توجه است عبارت است از: «اندرزهای بزرگمهر، *عهد اردشیر*، نامه‌های عبدالحمید، *ادب* ابن‌مقفّع، *کتاب مزدک* و *کلیله و دمنه*». جاحظ مدّعی است که تنها کتابی که کاتبان می‌ستایند منطق ارسطوست. کاتبان اوایل عمیقاً غرق در انتقال میراثهای یونان و ایران به جهان اسلام بودند و این امر در اثنای موج اول فعالیت ترجمه بود و بر ترجمه‌های حُنین بن اسحاق و مکتب او تقدم داشت. آنها در دورهٔ موردبحث ما نیز به همین وظیفه مشغول بودند.

اکنون وقت آن است که در کنار کاتبان و کارگزاران حکومتی به اهمیت اقلیت مسیحی در انتقال دانش قدیم نیز توجّه کنیم. سهم مسیحیان (و تا اندازه‌ای سهم صابئان) در اشاعهٔ فرهنگ در عصر رنسانس اسلامی بسیار بود. بدون مطالعهٔ دقیق آثار ارسطو در

مکتب یحیی بن عدی دشوار بتوان تصوّری از شکوفایی بعدی مکتب ارسطویی در اندلس قرن ششم / دوازدهم داشت؛ یعنی هنگامی که ابن‌باجّه و ابن طفیل و ابن رشد به کمال و پختگی رسیدند.

در واقع، در خلال مراحل تغییر و بسط فرهنگی شدید است که گروههای اقلیت به انتقال میراثهایی که با سنّت حاکم بیگانه است متمایل می‌شوند و حتی ممکن است که مدافعان فرهنگ اکثریت اعضای این گروهها را به انجام دادن چنین کاری تشویق کنند. بااین همه، تعهّد آنها مخاطره‌آمیز است. زیرا حاشیه‌نشینان و اعضای گروههای اقلیت برای اینکه از وضع حاشیه‌ای خود خلاص شوند به مبتدعان در سنّت اکثریت متمایل می‌شوند و من می‌توانم بیفزایم که حاشیه‌نشینی ضرورتاً وضعی اجتماعی نیست و می‌تواند حالتی روحی یا وضعی وجودی نیز باشد. محض نمونه، توحیدی «غریبی» دائمی بود. ویژگی دیگر حاشیه‌نشینی پرداخت غرامت فزون از حدّ برای آمیزش با دیگران است؛ یعنی کوشش در مسلّط کردن فرهنگ اکثریت و حتی پیشی گرفتن از اعضای فرهنگ حاکم در علم به میراث آنها. اشتیاق شدید کاتبان ایرانی یا ایراندوست به کسب تبحّر در زبان و سبک عربی با همین موضوع مورد بحث ما مرتبط است و تأثیر بدعت‌آمیز و کوشش برتری طلبانهٔ آنها احتمالاً در پرورش خصومتهای سبُعانه در میان اعضای گروه اکثریت بسیار بوده است. به هر تقدیر، آنها یک بار وظیفهٔ خودشان را انجام دادند و در مفاصل نافذ در حیات تاریخی اجتماع اکثریت طبیعی است که گروه حاکم خواستار بازگشت به راههای صاف و هموار شود.

از تعابیر فرهنگی معاصر نیز در وصف قرن چهارم / دهم می‌توانیم استفاده کنیم: دورهٔ گشایش [openness] به روی جریانهای تازه و آماده بودن برای تجربه و آزمایش. امّا گشایش دیر نپایید. یک بار نخبگان فرهنگی اقلیت موفق شدند و از تأثیر آنها کاسته شد. وانگهی، فضای فکری را فرهنگ درباری پدید آورده بود و نهادهای حکومتی آن را کفالت و خادمانش به آن خدمت می‌کردند. و هنگامی که همه چیز به هم می‌ریخت، چه در نتیجهٔ تهاجمی خارجی و تهدیدی داخلی یا بلای اقتصادی و چه چنانکه بعدها در قرن هفتم / سیزدهم پیش آمد، تسکین و آسایش در آغوش مأنوس سنّت بود که طلب می‌شد.

شایان توجه است که در دورهٔ مورد بحث ما در سرزمینهای مرکزی جهان اسلام سه خاندان شیعی حکومت می‌کردند: آل‌بویه در بین‌النهرین و غرب ایران، حمدانیان در شام، فاطمیان در مصر. حتی سامانیان خراسان، با اینکه سنّی بودند، اغلب مستعد نفوذ

شیعی (اسماعیلی) بودند. این حکومتهای شیعی هیچ‌گاه درصدد متحد شدن یا حتی تحمیل مذهب مختارشان به جمعیت سنّی برنیامدند. امّا آنها تا اندازهٔ بسیاری مسؤول بسط و توسعهٔ فرهنگی شدیدی بودند که پیش رفت و این گشایش شایان توجّه و آمادگی برای قبول امر بیگانه و نوظهور را می‌توان به رویکرد ایمانی آنها منسوب کرد. بنابراین، تشیّع روشنفکر زمام سیاست را درحالی به دست گرفته بود که کلام و فقه شیعی بیان شده بود و همین امر مسؤول عمدهٔ فعالیت فرهنگی شدیدی بود که عصر رنسانس اسلامی شاهد آن بود.

در ستایش از تسامح و تساهل و انصاف حکومت آل‌بویه در اوج آن بهتر از ستایش ابوسلیمان نمی‌توان بر زبان آورد که در مدح عضدالدوله نوشت، تا آنجا که به اهل دانش و فرهنگ مربوط می‌شود، شاه «آنها را تقویت کرده، گفتارشان را منزلت بخشیده و بند از زبان ایشان برداشته تا هریک از آنها معتقدات فرقهٔ خویش را بدون تقیّه ابراز کند و در نتیجه آشکار شود آنچه آنها ادعا می‌کنند و معلوم شود آنچه بدان معتقدند و حق از باطل جدا شود و چنان امنیتی پدید آید که کسی با زبان تعصّب دینی به دیگری هجوم نبرد».

پیوست

تحقیقی مقدماتی در باب انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی*

۱

تمدّن اسلامی قرون اوّلیهٔ هجری در امپراتوری وسیعی رونق یافت که در آن طیف وسیعی از گروهبندی‌های قومی و میراثهای فرهنگی و پیروان ادیان با هم یگانه می‌شدند. این تمدن در بومی کردن عناصر بیگانه توانایی چشمگیری در اقتباس و قبول از خود نشان داد. این قوّهٔ جذب را می‌توان از طبع جهانی‌اندیشانهٔ اسلام و از سرشت جهان‌وطنانهٔ امپراتوریهای بزرگ و تمدّنهای مرکّب، من حیث هو، دانست. از همان ابتدا، وحدتی که حکومت اسلامی تحمیل کرد یک‌شکلی نبود. «وحدت و اختلاف»، «سنّت بزرگ» و «سنّتهای کوچک» با یکدیگر دوش به دوش بودند.[۱]

---

* ترجمه‌ای است از:

Joel L. Kraemer," Humanism in the Renaissance of Islam : A Preliminary Study," in *Journal of the American Oriental Society* , 104.1 (1984), pp. 135-164.

۱. دربارهٔ صفت جهانی‌نگر تمدّن اسلامی و توانایی آن در اقتباس، به‌طور نمونه، رجوع شود به: ←

یگانه‌سازی [integration] عناصر فرهنگیِ بیگانه در تمدّنی بسیار پیشرفته عملی بود که طیّ سه مرحلهٔ متمایز انجام شد.[۲] نخستین یگانه‌سازی، در بطن اسلام نخستین، آمیختن عناصر اساساً یهودی و مسیحی با ذات سنّتهای محلّی عرب بود. داعیهٔ جهانی اسلام و ابلاغ حقیقتی واحد به نوع بشر، با کمال یافتن نزول وحی به وسیلهٔ فرستادن سلسله‌ای از پیامبران و با ختم آن به «خاتم پیامبران» این آمیختهٔ نخستین به کمال می‌رسید. یگانه‌سازی دوّم، در دوران فتوحات بزرگ و پیامدهای آنها بود و شیوه‌های اداری محلّی، سنن حقوقی، صورتهای هنری و تعالیم دینی زیر پرچم امپراتوری تازه می‌آمدند. یگانه‌سازی سوم مولود طبیعی «رنسانس یونانی ـ عربی»، در اوج دوران عباسیان، در قرنهای سوم / نهم و چهارم / دهم بود. در هر سه مرحله، میراث یونانی مآبی و میراث اواخر دوران باستان یونانی ـ رومی کاری مهم، اگر نگوییم سترگ، انجام دادند. عناصری که با فرهنگ اسلامی قرون اولیه ترکیب شدند ـ چه یهودی، مسیحی، یهودی ـ مسیحی، گنوسی / غنوصی یا مانوی ـ به‌طور کلّی از صافی مجاری یونانی‌مآب گذشتند. سرزمین اصلیِ ناحیه‌ای که به فتح اسلام درآمد چندان بزرگ بود که با مدار

→

S. D. Goitein ," The Four Faces of Islam," in *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden , 1966), pp. 3-53;

و بسیاری از تحقیقات گ. فون گرونه‌باوم؛ و دیگران:

" The Problem : Unity in Diversity," *Unity and Variety in Muslim Civilization*, ed. von Grunebaum (Chicago, 1955), pp. 17-37; " Islam: Its Inherent Power of Expansion and Adaptation," in *Modern Islam ; the Search For Cultural Identity* (New York , 1964), pp. 3-18;" An Analysis of Islamic Civilization and Cultural Anthropology, " *ibid*, pp. 40-97;" Islam: Religion, Power, Civilization ; A Note," in *Der Orient in der Forschung : Festschrift Für Otto Spies*, ed. W. Hoenerbach (Wiesbaden , 1967), pp. 233-39 ; and G. Levi della Vida," Dominant Ideas in the Formation of Islamic Culture," in *The Crozer Quarterly*, 21 (1944), pp. 207-16.

دربارهٔ تمدن مرکّب، رجوع شود به:

D. G. Mandelbaum, " The Study of Complex Civilizations," in *Current Anthropology ; A Supplement to Anthropology Today*, ed. W. L. Thomas, Jr. (Chicago, 1956), pp. 203-25; R. Redfield, *Human Nature and the Study of Society ; the Papers of Robert Redfield*, ed. M. P. Redfield (Chicago, 1962), I, pp. 364 - 414.

۲. فون گرونه‌باوم از سه یگانه‌سازی بحث می‌کند، امّا وصف و محتوای مراحل مورد نظر او با مراحل مورد نظر ما متفاوت است. برای نظر او، رجوع شود به: " The Problem : Unity in Diversity," pp. 23-24.

دولتهای جانشین یونانی‌مآبی و تمدن یونانی ـ رومی که به دنبال آنها سر برآورد هم‌مرز باشد. و بدین سان «رنسانس اسلامی» ادامهٔ آگاهانهٔ میراث فرهنگی دوران یونانی‌مآبی و یونانی ـ رومی بود.

مرحلهٔ سوم به ما[= غرب] مربوط می‌شود. در اثنای رنسانس اسلامی بود که انسانگرایی [humanism] در جلوهٔ توانمندش به‌ظهور آمد.[۳] این شاخهٔ انسانگرایی

---

۳. «انسانگرایی / اومانیسم» معانی بسیاری دارد و امروز مانند «مترقی» و «انقلابی» لقبی افتخارآمیز است و لذا بسیار پُرشمول و تفکیک معانی آن دشوار است. کلمهٔ "Humanismus" را درواقع آموزگاری آلمانی به نام ف. ی. نیتهامر در کتابی منتشر در ۱۸۰۸ (*Der Streit des Philanthropismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts Unserer Zeit*) جعل کرد تا در برابر گرایش جدید به علم و تکنولوژی مشوق مطالعهٔ کلاسیکهای قدیم در آموزش دورهٔ متوسطه باشد. کلمهٔ "humanista" (و معادلهای آن) در قرن شانزدهم میلادی برای دانشوران سرگرم به تحقیق در studia humanitatis به‌کار رفته بود که آموزش صناعات آزاد مورد نظر نویسندگان رومی مانند چیچرو را احیا کردند. این برنامهٔ آموزشی، یعنی تأکید گذاشتن بر پیراستگی فرهنگی و حرمت گذاشتن به کرامت انسان، طبعاً راه را برای تعبیر مسلّط بر دوران جدید از انسانگرایی هموار کرد و آن را از سنّت کلاسیک جدا ساخت. دربارهٔ انسانگرایی ادبی کلاسیک، رجوع شود به:

P. O. Kristeller," The Humanist Movement," in *Renaissance Thought* (New York, 1961), pp. 3-23, especially 9-10, 19-20 ; " Humanist Learning in the Italian Renaissance," *Renaissance Thought* II (New York, 1965), pp. 1-19, especially 3-4; W. Rüegg, *Cicero und der Humanismus : Formale Untersuchungen über Petrarca und Erasmus* (Zurich, 1946), pp. 2ff. (on Niethammer, etc.) cited by B. Snell, *The Discovery of Mind , The Greek Origins of European Thought*, trans. T. G. Rosenmeyer (New York , 1960), p. 320, note 1; and Snell's chapter 11," The Discovery of 'Humanitas' and our Attitude toward the Greeks " ; E. R. Rand, *Founders of the Middle Ages* (New York , 1957; reproduction of 1928 edition), pp. 102, 207 ff., especially 210.

در نوشته‌های ورنر یگر انسانگرایی تا یونانیان قدیم پی گرفته می‌شود (شروع با سوفسطاییان) و انسانگرایی ادبی و ارزشهای آن مورد بررسی قرار می‌گیرد، رجوع شود به:

W. Jaeger, *Humanistische Reden und Vorträge*, second edition (Berlin, 1960); *Paideia : The Ideals of Greek Culture*, trans. from the second German Edition, by G. Highet , 3 volumes (New York , 1954); *Early Christianity and Greek Paideia* (Cambridge, Mass., 1965).

مسألهٔ امکان انسانگرایی دینی را یگر مورد بحث قرار داده است، در:

" Humanism and Theology," in *Humanistische Reden*, pp. 300-34.

دربارهٔ انسانگرایی مسیحی (کاتولیک)، رجوع شود به:

G. G. Walsh, *Medieval Humanism* (New York, 1942). C. L. Stinger, *Humanism and the Church Fathers* (Albany, N. Y. 1977);

←

اساساً برآمده از شعار humanitas بود که در دورهٔ یونانی‌مآبی و باستان یونانی ـ رومی بالید. ویژگیهای اولیهٔ این انسان‌گرایی عبارت است از: تصوّر خویشاوندی و وحدت مشترک نوع بشر؛ اقتباس آثار کلاسیک قدیم به منزلهٔ شعار [ideal] آموزشی و فرهنگی و تربیت جان و روان و شخصیت (paideia [=ادب])؛ و انسانیت یا نوعدوستی (philanthrōpia).

در این گزارش ابتدا سرگذشت شعار humanitas در عهد باستان را به اجمال می‌آوریم و سپس به بررسی آراءِ محققان در باب جذب آن در جهان اسلام قرون اولیهٔ هجری می‌پردازیم و آنگاه از این نظر پشتیبانی می‌کنیم که این شعار به‌گونه‌ای مبتکرانه در قلمرو تمدن اسلامی جذب شد.

۲

مفهوم وحدت نوع بشر در خاک امپراتوریهای بزرگ کشت شد، امّا مولود این امپراتوریها نبود.[۴] امپراتوریها بدون توسّل به اهل حلّ و عقد به چنگ آورده می‌شوند و با قدرت و خشونت استوار باقی می‌مانند؛ امّا نتیجهٔ این امپراتوریها اغلب مؤدّی به خلاقیت و ابتکار

→

استینگر جنبه‌هایی از رنسانس ایتالیایی را با عصر باستان مسیحی و مطالعات آبای کلیسا مربوط می‌کند. انسان‌گرایی علمی جدید یا دنیوی را که پدر و بانی آن ف. ک. س. شیلر آکسفوردی بود، بلکهام به‌خوبی معرّفی کرده است، رجوع شود به:

H. J. Blackham, *Humanism* (Harmondsworth, Middlesex, 1968);

همچنین رجوع شود به:

The Humanist Outlook , ed. A. J. Ayer (London, 1968).

دربارهٔ انسان‌گرایی مارکسیستی (انقلابی، عملی یا مثبت)، رجوع شود به:

G. Petrović, *Marx in the Mid - Twentieth Century* (Garden City , N. Y., 1967);

و دربارهٔ انسان‌گرایی اگزیستانسیالیستی، رجوع شود به:

J.-P. Sartre," Existentialism and Humanism," trans. P. Mairet in *Existentialism from Dostoevsky to Sartre,* selected and introduced by W. Kaufmann (Cleveland and New York , 1956), pp. 287-311.

۴. دربارهٔ مفهوم امپراتوری، رجوع شود به:

R. Koebner, *Empire* (New York, 1965),

بویژه ص 60-43، آنجا که تعمیم لفظ imperium از Imperium Romanum به دولتهای بزرگ به‌طور عام، یعنی دولتهایی که قلمرو بسیار وسیعی دارند و شامل اقوام بسیاری می‌شوند، به انسان‌گرایان دورهٔ رنسانس نسبت داده شده است.

در علوم و فنون و تفکّر و احساس خویشاوندی و همبستگی بشری است.[۵] درواقع، وحدت سیاسی و تجاری و فرهنگی پرورندهٔ احساسات خویشاوندی بشری است و وفاداریهای کوچک نیز اغلب به نفع همبستگی‌های بزرگتر کنار گذاشته می‌شوند. استفاده از زبانی جهانی مانند یونانی (koinē، یا نطق مشترک) عصر یونانی‌مآبی (آتیک اصلاح شده) و لاتینی یا عربی، مردمانی با سوابق فرهنگی مختلف را به قلمرو مشترک کلام و گفتار سوق می‌دهد و به قوم فرومرتبه‌تر و برداشتن موانع فرهنگی خدمت می‌کند.[۶]

اسکندر کبیر و جانشینان او در شرق مدیترانه و خاور نزدیک سپهر فرهنگی یگانه‌ای آفریدند. توسعهٔ جغرافیایی جهان مسکون (oikoumenē) یا متمدّن آن دوره نیز به توسعهٔ افقهای انسان انجامید. هرکس با آشنایی با نطق مشترک واحدی می‌توانست از نیل تا سند راهش را باز کند. همبستگی این oikoumenē قومی نبود و پس از مرگ اسکندر نیز بعید بتوان گفت که سیاسی بود. اگر قدری همبستگی وجود داشت، همبستگی ناشی از وحدت زبان و آموزش و فرهنگ و شیوهٔ عمومی زندگی بود. فاصله و خصومت قدیم

---

۵. پوجیو براچیولینی [Poggio Bracciolini] انسان‌گرای دورهٔ رنسانس و کاتب پاپ و صدراعظم فلورانس، می‌نویسد: «ما همه آگاهیم که دولتها با خشونت محض به امپراتوری رسیده‌اند. و شاهد این امر نه فقط «امپراتوری و سلطنت» [imperia et regna] پارسیان و مادها و مقدونیان است بلکه imperium بسیار گستردهٔ آنتیان نیز گواه آن است. و همواره نیرومندترین امپراتوریهاست که ادب و دانش را رفعت داده است»؛ از کتاب او با عنوانُ *Historia tripartita*، به نقل از Koebner، ص 49.

۶. قدیس اوگوستین اختلاف زبان را مانع دوستی و آمیزش انسان و تلاش دولتشهر امپراتوری روم برای تحمیل زبانش به ملتهای تابعه می‌شمرد، در:

The City of God, Book 19, chapter 7; ed. and trans. by W. C. Greene (Cambridge, Mass., 1960), vol. VI, p. 149.

با این همه او بر خسارتها و خونریزی‌هایی که مقتضی عمل دولتشهر امپراتوری در تحمیل یوغ و زبانش است تأسف می‌خورد. اهمیت عامل زبان در اتّحاد یونانی و بربر در دورهٔ یونانی‌مآبی (رجوع شود به: فروتر) در همین کلمهٔ Hellēnismos منعکس شده است. این کلمه مشتق از hellēnizo («یونانی سخن گفتن») و به معنای استفادهٔ صحیح از زبان یونانی است، قبل از آنکه از آن اقتباس طرز رفتار یونانی مراد شود، رجوع شود به:

Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, p. 107, note 6.

البته استفاده از زبان عربی نیز همین نتیجه، یعنی همسطح‌سازی و وحدت‌بخشی را داشت؛ رجوع شود به:

J. Fück , *'Arabīya; Recherches sur l'histoire de la langue et du style arabe*, trans. C. Denizeau (Paris, 1955).

میان «هلنی» و «بربر» اندک و کم‌رنگ شده بود، اگر نگوییم که محو شده بود. صفت «هلنی» به جای شجره براساس روحیه و فرهنگ به اشخاص نسبت داده می‌شد و برای غیر یونانیان امکان اقتباس و اخذ فرهنگِ یونانی برترِ Herrenvolk [قوم سادات / مهتران] به وجود آمد. یونانیان و بومیان یونانی شده در اهتمام به همین «شعار کمال انسان» که پروردهٔ همین آموزش (paideia) متمدّنانه بود با هم سهیم شدند.[۷] و بدین سان [این تمدن] با کلمات ایسوکراتس به بار نشست: «و شهر ما [آتن] با باقی آدمیان از حیث تفکر و قوهٔ نطق تا بدان حد فاصله دارد که شاگردان او آموزگاران باقی جهان شده‌اند؛ و او [آتنه] باعث شده است که نام «هلنی‌ها» دیگر حاکی از یک نژاد (genos) نباشد بلکه حاکی از هوش و خرد (dianoia) باشد و لذا عنوان «هلنی‌ها» بیشتر برای آن کسانی به کار

---

۷. رجوع شود به تحقیق روشنگرانهٔ:

H. C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought* (Cambridge, 1965), chapter 4: " Alexander and his Influence," and chapter 5: " The Hellenistic Philosophers," (pp. 113-166); H. I. Marrou, *A History of Education in Antiquity*, trans. G. Lamb (New York , 1964), pp. 141-43; M. Hadas, *Hellenistic Culture ; Fusion and Diffusion* (New York , 1963), especially pp. 11-71; and F. E. Peters, *The Harvest of Hellenism: a History of the Near East From Alexander the Great to the Triumph of Christianity* (London, 1972). W. W. Tarn, in *Alexander the Great* (Cambridge, 1948). especially Vol. II, pp. 399-499 (" Brotherhood and Unity") ; and *Hellenistic Civilization*, third edition (New York , 1961), pp. 79-80,

در این کتاب، اسکندر کبیر نخستین کسی معرّفی می‌شود که به برادری انسانها و وحدت نوع بشر قایل شد؛ در این رویکرد از بارکر پیروی شده است، رجوع شود به:

E. Barker, *From Alexander to Constantine* (Oxford, 1956), pp. 4ff.

بالدری تکامل شعار وحدت نوع بشر را تدریجی لحاظ می‌کند، از هومر به بعد (ص 122) و سهم برجستهٔ ایسوکراتس و ارسطو را در این خصوص متذکّر می‌شود. همچنین رجوع شود به:

I. Heinemann, s. v. " Humanitas," in Pauly - Wissowa- Kroll, *Realencyclopädie* , Supplement band, 5 (1931), cols. 282-310,

و بویژه ص 285-89، دربارهٔ گرایشهای جهان‌وطنانهٔ ماقبل یونانی‌مآبی. به هرحال، اسکندر اوضاع و احوالی به وجود آورد که نگرش رواقی درخصوص دولت جهانی از آن سر برآورد، ضمن آنکه او ازدواج میان نژادهای مختلف، یعنی میان یونانیان و بربرها را تشویق کرد و برای پدید آمدن ائتلاف (homonoia) میان آنها کوشید؛ رجوع شود به گزارش آریان [Arrian] از این صحنه در ۳۲۴ ق م در اُپیس [Opis]، در: بارکر، ص 4-6 (از *Anabasis Alexandri*، کتاب هفتم، فصل ۱۱، ص 6-9). دربارهٔ مفهوم اساسی homonoia، رجوع شود به:

Tarn, *Alexander the Great* , II, p. 400 ; and H. Fuchs, *Augustin und der antike Friedensgedanke* (Berlin , 1926), pp. 109 ff.

برده می‌شود که در فرهنگ (paideusis) با ما مشترک‌اند تا آن کسانی که در سرشت / فطرت (physis) با ما مشترک‌اند.»[۸] زمان برای بیان صریح احساساتِ حاکی از همکاری انسانی و شعار وحدت نوع بشر آماده شده بود. فیلسوف مشائی تئوفراستوس از دوستی (philia) وقرابت (syngenes) مشترکی سخن گفت که بر همه کس حاکم است و خویشاوندیی (oikeiotētos) که همهٔ انسانها را به هم متّصل می‌کند. او ابراز عقیده کرد که «هلنی‌ها با هلنی‌ها، بربرها با بربرها و همهٔ انسانها خویش (oikeious) و همپیوند (syngeneis) ند.»[۹]

مفهوم خویشاوندی مشترک نوع بشر، منطوی در آثار ارسطو و تئوفراستوس، فاقد مواد سیاسی لازمی بود که جهان‌وطنی اصیل می‌خواست. در نزد ارسطو، polis [دولتشهر] زمینهٔ مطلوب برای ساختن انسان کامل باقی ماند. در اثنای عصر یونانی‌مآبی، نگرش رواقی درخصوص دولت جهانی مطلوبی پدید آمد که در آنجا همهٔ انسانها شهروندان همنوع خواهند بود. جهان وطنی رواقی مبتنی بر یک قانون جهانی و کلیِ غیرشخصی و واضح و بدیهی برای خردمندان بود. ابنای بشر تقسیم شده بودند به خردمندان، کسانی که اندک‌اند و بی‌خردان، کسانی که بسیارند. کثرت بی‌خردان تهدیدی

---

8. Isocrates, *Panegyricus*, 50 ; ed. and trans. by G. Norlin (Cambridge, Mass., 1961), I, p. 149. من در ترجمهٔ physis «سرشت» را به جای «خون» گذاشته‌ام. مفهوم فطرت / سرشت مشترک همهٔ نوع بشر، در تمایز با nomos («قرارداد»)، هم به تعلیم و تربیت سوفسطایی باز می‌گردد و هم به آثار طبّی یونانی؛ رجوع شود به:

F. Heinemann, *Nomos und Physis* (Basel, 1945); Jaeger, *Paideia*, III, p. 6.

این اندیشه را آنتیفون سوفسطایی (بعد از قرن پنجم ق م) خوب بیان کرده است؛ او می‌گوید که «همهٔ انسانها را طبیعت (physei) از هر حیث مانند هم آفریده است، هم یونانیها و هم بربرها»؛ به نقل از:

Heinemann, " Humanitas," col. 287; and Hadas, p. 13;

رجوع شود به:

K. Freeman , *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers* (Oxford, 1962), p. 148; *idem , Companion to the Pre-Socratic Philosophers* (Oxford, 1959), p. 399.

9. Theophrastos, *Peri eusebeias*, ed. and trans. W. Pötscher (Leiden, 1964); frg. 12, p. 166; frg. 20, p. 184.

نطفهٔ این اندیشه‌ها در *اخلاق نیکوماخوسی* ارسطو، کتاب هشتم، فصل اوّل، ۱۱۵۵ الف ۱۹ و بعد، دیده می‌شود و همچنین در عباراتی که در محیط اسلامی منعکس شده است (رجوع شود به: فروتر، ص ۴۴۸).

Baldry, pp. 142-45, and C. O. Brink ," *Oikeiōsis* and *Oikeiotēs* : Theophrastus and Zeno on Nature in moral theory," *Phronesis*, 1 (1956), pp. 123-56,

برینک بر ارتباط میان نظر تئوفراستوس و آموزگارش در این خصوص تأکید می‌کند.

است برای آرامش و صلح cosmopolis [جهانشهر] و لذا اینان «دشمنان و بردگان و بیگانگان» شمرده می‌شوند. تعلیم مشائیان راجع به خویشاوندی بشری مکمّل جهان‌وطنی رواقی بود و جنبهٔ انسانیِ مؤثری به logos [عقل] بی‌تأثر رواقی بخشید.[۱۰] خویشاوندی همهٔ انسانها را مناندر در عصر یونانی‌مآبی به‌گونه‌ای بلیغ بیان کرد: «برای من هیچ انسان خوبی / بیگانه نیست. او همان فطرتی را دارد که ما همه داریم / چرا که خصایل است که انسانها را خویشاوند می‌سازد.»[۱۱] آگاهی مناندر از ارج انسان با این آگاهی هشیارانه توأم بود که انسانها همواره به‌طور کامل انسان نیستند: «موجود بشری چقدر دوست‌داشتنی است، اگر در حقیقت انسان باشد» (پارهٔ K 761). ملاحظهٔ خصایل و فضایل به منزلهٔ معیارهایی برای شایستگی و خویشاوندی منطبق با این نگرش عصر یونانی‌مآبی بود که تعلیم و تربیت و فرهنگ بیش از اصل و نسب و نژاد ارجمند است. یقیناً، تلقیهای موجود درخصوص خویشاوندی بشری و همپیوندی به معنای برابری انسانها نبود. انسانها از حیث خصایل و استعدادها یا محیطهایشان برابر نیستند. فیلسوف رواقی خروسیپوس این اندیشه را با این گفته بیان کرد که هیچ چیز نمی‌تواند مانع از آن شود که برخی صندلیهای تئاتر بهتر از بقیهٔ صندلیها باشد.[۱۲]

در خلال عصر یونانی‌مآبی شعار انسانیت به معنای انسان بودن حتی بیشتر از قبل مورد تأکید قرار گرفت. در این دوره درخصوص رفتار انسانی در جنگ تشویقهای بیشتری می‌شنویم و کوششهایی را می‌بینیم برای محدود کردن کشتار و غارت، با

---

10. Brink, pp. 137-38 ; Baldry, pp. 151-66.

بالدری *پولیتیای* زنون را شرحی برای ناکجاآباد آینده محسوب می‌کند؛ برای این متون رجوع شود به: Barker، ص 27-25. عجیب است که بالدری در این زمینه از جهان‌وطنی خروسیپوس بحث نمی‌کند. به گفتهٔ خروسیپوس، این جهان کلانشهر (megalopolis) است و سیاست و قانونی واحد دارد و آن «لوگوس» [قانون] طبیعت است، برخلاف دولتشهرهای (poleis) منفرد که سیاستها و قوانین متفاوتی دارند؛ رجوع شود به:

Stoicorum Veterum Fragmenta, ed. H. von Arnim (Stuttgart , 1964), III, frg. 323, pp. 79-80 (Philo, *On Joseph*, 29).

جهان‌وطنی رواقی، همان‌طور که گاهی خاطرنشان شده (به‌طور نمونه، به وسیلهٔ بالدری، ص 163) با جهان وطنی منفی کَلْبیها از این حیث تفاوت داشت که با احساسات وطن‌پرستانه مغایرتی نداشت.

۱۱. پارهٔ K 602، به نقل از بالدری، ص 136؛ رجوع شود به:

The Principle Fragments, ed. and trans. by F. G. Allinson (Cambridge, Mass., 1921), p. 505.

۱۲. به گفتهٔ بالدری، ص 165، «هیچ متفکّر یونانی بیش از خروسیپوس بر فاصلهٔ عظیم میان خردمند و بی‌خرد تأکید نکرده است.»

استفاده از تعیین محدوده‌هایی (مانند حریمهای مقدّس) و توصیهٔ رحمت (epieikeia) و انسانیت (philanthrōpia) به عنوان صفاتی که فاتح باید داشته باشد.[۱۳] فضیلتِ philanthrōpia در نگرش جهان وطنی یونانی‌مآبی بسط یافت تا شامل همهٔ نوع بشر شود. در رساله‌های دورهٔ یونانی‌مآبی دربارهٔ سلطنت، موضوع برجستهٔ تفکّر سیاسی در اثنای این دوره، بر philanthrōpia به منزلهٔ فضیلت اصلی فرمانروای دورهٔ یونانی‌مآبی تأکید بسیار رفت. نامه‌های سلطنتی دورهٔ یونانی‌مآبی سرشار از تأکید بر خوشرفتاری و خیرخواهی و مراعات ضعیفان و درماندگان است. تصویر مطلوب و آرمانی شاهِ عصر یونانی‌مآبی تصویر فرمانروایی محتشم است که سایهٔ حمایت خویش را ارزانی انسانهای ضعیف و ناتوان می‌سازد و منجی (Sōtēr) و خیرخواه (Euergetēs) نوع بشر است. و بدین سان بود که مفهوم philanthrōpia ته‌رنگ اولیه‌اش را با تواضع نگاه داشت.[۱۴]

قلمرو مدار امپراتوری [imperium orbis terrarum] رومی در پی دولتهای جانشین یونانی‌مآبی به‌وجود آمد و وحدت سیاسی این oikoumenē را تا حدّ بی‌سابقه‌ای اعاده کرد و تحقق بخشید. بدین‌سان اتّحاد سیاسی و اقتصادی و فرهنگی یک imperium بسیار گسترده و دربرگیرندهٔ اقوام بسیار مختلف اندیشهٔ کاملاً تکامل یافته‌ای از humanitas را پرورد.[۱۵] اندک زمانی پس از فتح ناحیهٔ شرق مدیترانه به دست رومیها، از جمله یونان و مقدونیه، پولیبیوس مورّخ یونانی‌زاده نوشتن نخستین تاریخ حقیقتاً جهانی را به عهده

---

۱۳. دربارهٔ مفهوم philanthrōpia ، رجوع شود به:

Tarn, *Alexander the Great*, II, p. 403, citing S. Tromp de Ruiter," De vocis quae est philanthrōpia significatione atque usu," *Mnemosyne*, 59 (1932), pp. 271-306; Snell, *The Discovery of Mind*, pp. 251-54; A.-J. Festugière, *La Révélation de Hermès Trismégiste*, third edition (Paris, 1949-1954), II, pp. 301-309; R. M. Honig , *Humanitas und Rhetoric in spätrömischen Kaisergesetzen* (Göttingen , 1960); F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy* (Washington, D. C., 1966), II, Index, p. 960 ; M. V. Anastos," Sources of Byzantine Absolutism," in *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume* (Jerusalem, 1965), I, pp. 105-106.

۱۴. اسنل توضیح می‌دهد (مرجع در یادداشت قبلی) که معنای قدیمتر philanthrōpia (قرن چهارم ق م) مبیّن این مفهوم بود که فرد درمانده و دردمند نیز «موجودی بشری» است و این بویژه به معنای خیرخواهی و رحمت و یاری خدایان و پادشاهان به انسان است.

15. Heinemann," Humanitas," cols. 292-93.

مارو [Marrou]، ص 325، با مشاهدهٔ پیوستگی تمدنهای یونانی‌مآبی و لاتینی شعار آلمانی hellenistich-römische Kultur [فرهنگ یونانی‌مآبی ـ رومی] و عبارت مشهور هوراس را ذکر می‌کند: «یونانِ اسیر فاتح وحشیش را به اسارت گرفت و تمدن را برای لاتینی‌های بربر به ارمغان آورد.»

گرفت که نمایش‌دهندهٔ نژاد انسان و تاریخ آن به‌صورت وحدت و یکپارچگی جغرافیایی oikoumenē به مثابهٔ واقعیتی اساسی بود. پولیبیوس برای تبیین فتح شگفت‌آور سپاهیان رومی کوشید، یعنی تسخیر تمامی جهان شناخته شدهٔ مسکون در مدّتی کمتر از پنجاه و سه سال. او هشیارانه هموطنانش را به تسلیم در برابر قدرت انعطاف‌ناپذیر روم واداشت، چرا که به صلح پایدار و وحدت نوع بشر در زیر شمشیر مسلّط رومی می‌اندیشید.[۱۶] شعار humanitas به اعضای حلقهٔ اشرافی و یوناندوست سکیپیو آمیلیانوس نیز الهام بخشید. مفهوم humanitas در فضای حلقهٔ سکیپیو پرورش یافت و از طریق نوشته‌های چیچرو به تمدّن غربی به ارث رسید؛ آثار چیچرو از الفاظ humanus و humanitas سخاوتمندانه می‌درخشد.[۱۷] «اومانیتاس» / humanitas در اصطلاح چیچرو صرفاً به معنای کیفیت انسان بودن نبود بلکه صفت انسانهایی بود که برخی کمالات را کسب می‌کردند. به‌طوری که سکیپیو در کتاب چیچرو با عنوان *De republica* (باب اوّل، فصل ۱۷، ص 28) بیان کرده: «... گرچه دیگران نیز می‌توانند انسان نامیده شوند، فقط آنهایی انسان‌اند که با تعالیمی متناسب با انسانیت به کمال رسیده‌اند».[۱۸] بدین ترتیب

---

16. Heinemann, col. 293 ; F. W. Walbank , *A Historical Commentary on Polybius* (Oxford, 1957), I, p. 9 ; Baldry, pp. 171-76.

17. R. Reitzenstein , *Werden und Wesen der Humanität im Altertum* (Strassburg, 1907) ; Heinemann, cols. 299-305, and 309.

رایتسن‌اشتاین تکامل humanitas در محیط سکیپیویی و در نوشته‌های چیچرو را به تعالیم پولیبیوس و فیلسوف رواقی میانه پانائتیوس رودسی نسبت می‌دهد؛ همچنین رجوع شود به:

Modestus van Straaten , *Panétuis ; sa vie , ses ècrits et sa doctrine avec une édition des fragments* (Amsterdam, 1946), pp. 219-22 ; M. Pohlenz , *Antikes Führetrn : Ciuero " De Officiis " und das Lebensideal des Panaitos* (Leipzig , 1934), pp. 139 ff ; Baldry, 179-83.

روابط سکیپیو با پانائتیوس و پولیبیوس را چیچرو در *De republica*، کتاب اول، فصل ۲۱، ص 34، ذکر کرده است. همچنین رجوع شود به:

E. K. Rand," The Humanism of Cicero," *Proceedings of the American Philosophical Society*, 71 (1932), pp. 207-16; R. Harder," Nachträgliches Zu humanitas," *Hermes*, 69 (1934), pp. 64-74; *idem*," Die Einbürgerung der Philosophie in Rom," *Die Antike* , 5 (1929), pp. 291-319 ; W. Rüegg, *Cicero und der Humanismus* (رجوع شود به: یادداشت ۳، پیشتر).

فیلسوفانی مانند پوزیدونیوس رودسی (زادهٔ آپامئا) و آنتیوخوس آسکالونی را که زیر نفوذ پانائتیوس قرار گرفتند، گاهی مسؤول گذاشتن مبانی شعار humanitas یونانی ـ رومی، چنانکه در حلقهٔ سکیپیویی تکامل یافت، ذکر می‌کنند.

18. Reitzenstein, p. 23, note 3 ; Baldry, p. 202 ; *Der republica*, ed. and trans. by C. W. Keyés ←

معلوم می‌شود که مراد چیچرو از humanitas چیزی مطابق با کلمات یونانی anthrōpismos به معنای انسانهای بافرهنگ و paideia به معنای آموزش و فرهنگ بود.[۱۹] آئولوس گلیوس در قطعهٔ مشهوری (*Attic Nights*؛ فصل ۱۳، ص 17)، توضیح می‌دهد که humanitas برای مارکوس وارو و مارکوس تولیوس چیچرو چه معنایی داشت. او می‌نویسد humanitas، اگر به‌درستی فهمیده شود، آن چیزی نیست که عموماً می‌پندارند، یعنی philanthrōpia، «نوعی نگرش دوستانه و احساس نیک نسبت به همهٔ انسانها بلا تبعیض». به گفتهٔ گلیوس، وارو و چیچرو به humanitas نیروی paideia یونانی را می‌دهند که «ما آموزش و تربیت در صناعات آزاد می‌نامیم». و او در ادامه می‌گوید که خواستنی‌ترین این صناعات انسانی شده‌ترین آنهاست و آن humanitas نامیده می‌شود، چون این نوع دانش و تربیت از میان همهٔ جانوران فقط به انسان بخشیده شده است.[۲۰] بر این مبنا، paideia در قلب انسان‌گرایی چیچرو قرار داشت و مقصود از آن در وهلهٔ نخست تربیت در صناعات آزاد بود، صناعاتی که درخور مردی شریف‌اند و او را در قالبی انسان‌گرایانه قالب می‌گیرند. صناعت اعلی در این برنامهٔ انسان‌سازی، مانند نظر افلاطون، فلسفه بود. در نزد چیچرو، (به لطف آئولوس گلیوس)، معنای humanitas، انسانی به معنای متمدّن، در برابر وحشی و غیرانسانی (inhumanus, ferus)، نیز بود. و البته این لفظ متضمن دلالتهای ضمنی وابسته به آن، یعنی رحمت و شفقت و خیرخواهی

→

(Cambridge, Mass., 1959), p. 51.

سکیپیو در ادامه، گفتهٔ بسیار مناسبی را که به قول او افلاطون یا شاید کسی دیگر گفته نقل می‌کند. او که کشتی‌شکسته بود و در ساحل صحرایی ناشناخته به انتظار، ترس یارانش را آنگاه فرو نشاند که به اشکال هندسی بر جا مانده در شن توجّه کرد و گفت: «دل قوی دارید؛ اثر آدمی می‌بینم». این حکایت (همان‌طور که مصحّح خاطرنشان می‌کند) در واقع مربوط به آریستیپوس است. این حکایت در محیط عربی نیز نقل شده است، محض نمونه، به وسیلهٔ ابوسلیمان سجستانی، *صوان الحکمة*، تصحیح ع. بدوی (تهران ۱۹۷۴)، ص ۲۱۷، به نام آریستیپوس (آریسطیس)؛ و به صورت ناشناس به وسیلهٔ مبشر بن فاتک، *مختارالحکم*، تصحیح ع. بدوی (مادرید ۱۹۵۸)، ص ۳۲.

19. Snell, p. 254.

20. Aulus Gellius, *The Attic Nights*, ed. and trans. J. C. Rolfe (Cambridge, Mass., 1960), II, p. 457.

یکی دانستن humanitas با paideia، البته برای یگر که اغلب به این قطعه استناد می‌کند بسیار پُرمعناست. محض نمونه، رجوع شود به:

Humanistische Reden und Vorträge, pp. 121, 307; and *Paideia*, I, xxiii.

بود که طیف معنایی philanthrōpia محسوب می‌شوند. انسانی که حقیقتاً humanus بود شهرنشین، سخاوتمند و ملایم و باسلیقه و مؤدب بود. رَند بحق تأکید می‌کند که انسان‌گرایی چیچرویی ضدّ دینی و ضدّ وطن‌پرستی نبود.[۲۱] از آئولوس گلیوس به این نکته واقف می‌شویم که در دوران او humanitas به طور کلی مترادف بود با philanthrōpia. و لذا humanitas نیز پیوسته معنای ضمنی انساندوستی [humanitarianism] را در برداشت (چنانکه مشتقات آن "humanity"، "humanité" "Humanität"، نیز در بردارند).[۲۲] به طور نمونه، لاکتانتیوس humanitas را مترادف با misericordia [شفقت] قرار داد. به گفتهٔ او، انسانیت مشتمل بر انگیزه‌ای است که انسانها را به سوی زندگی اجتماعی سوق می‌دهد و «بزرگترین رشته‌ای است که انسانها را با یکدیگر متّحد می‌کند».[۲۳] شعار humanitas چیچرویی را انسان گرایان رنسانس ایتالیا احیا کردند و معنای آن در نزد آنها، چنانکه در نزد چیچرو، اصلاً به معنای آموزش در «صناعات آزاد» [artes liberales] (studia humanitatis) بود.[۲۴]

۳

فرهنگ رومی، همان‌طور که ملاحظه کردیم، به hellenistich-römische Kultur

---

۲۱. دربارهٔ طیف معنایی humanitas در نوشته‌های چیچرو، رجوع شود به:

M. Schneidewin, *Die antike Humanität* (Berlin, 1897), pp. 31-40 ; Reitzenstein, p. 5 and note 3 on pp. 23-25; Heinemann, cols. 300-305; E. K. Rand," The Humanism of Cicero," pp. 210-16.

چیچرو در قطعه‌ای، در کتابش با عنوان *De legibus*، کتاب اوّل، فصل ۲۲، ص 60-58 (تصحیح و ترجمهٔ C. W. Keyes، ص 365)، به نقل از Rand (ص 215)، به این اندرز معبد دلفی استناد می‌کند که می‌گوید آن که خود را می‌شناسد نخستین چیزی که بدان واقف می‌شود این است که چیزی الهی در او وجود دارد. می‌باید افزود که تأویل این اندرز معبد دلفی در فلسفهٔ اسلامی قرون اولیهٔ اسلامی رواج گسترده‌ای داشت. چیچرو سپس به سخن گفتن از شناخت خویش با این گفته ادامه می‌دهد که او هم شهروند تمامی جهان است و هم برای جامعهٔ مدنی زاده شده است. ترکیب علایق انسان‌گرایانه با علایق دینی و ترکیب جهان‌وطنی با وطن‌پرستی،به‌طوری که در فروتر کلام (ص ۴۴۲) دیده‌خواهد شد،ویژگیِ انسان‌گرایی فلاسفهٔ اسلامی‌بود.

22. Heinemann, cols. 306-309.

23. *Divine Institutions*, VI, 10, 1-4 (*Opera Omnia*, ed. S. Brandt, I , p. 514); Barker, *From Alexander to Constantine*, pp. 462-63.

24. Kristeller, *Renaissance Thought*, I , p. 9.

در غرب می‌توان از شعار انسان‌گرایانهٔ قرن چهارم (ق م) با تأکید آن بر آموزش و بلاغت (ایسوکراتس) تا نخستین احیای این شعار به وسیلهٔ چیچرو و احیای دوّم آن در رنسانس ایتالیایی خطی رسم کرد.

[فرهنگ یونانی‌مآبی ـ رومی] موسوم شده است. روم شاگرد هلاس [یونان] بود. شاید بتوان تعبیر hellenistich-islamische Kultur [فرهنگ یونانی‌مآبی ـ اسلامی] را نیز تا اندازه‌ای مناسب پنداشت.[۲۵] و همان‌طور که کارل هاینریش بِکِر مدّعی شد:[۲۶]

" Die erklärung für die Möglichkeit einer islamischen Einheitszivilisation liegt hauptsächlich in der weltgeschichtlichen Tatsache des Hellenismus. So bizarr es klingt: Ohne Alexander den Grossen keine islamische Zivilisation!"

[«تبیین امکان یک تمدن اسلامی یکپارچه در واقعیت مسلّم دورهٔ یونانی‌مآبی تاریخ جهان حایز جایگاه مهمّی است. بنابراین آیا عجیب به نظر می‌آید که بگوییم: بدون اسکندر کبیر تمدّن اسلامی وجود نمی‌داشت!»]. فرهنگ اسلامی از همان ابتدا با سپهر فرهنگی باستان کلاسیک درکسوت تمدّن یونانی‌مآبی و رومی (شرقی) متّصل شد و آن را می‌توان به‌طور مستقیم عضو این سپهر محسوب کرد.[۲۷] پس پرسش مورد نزاع این است: شعار humanitas (philanthrōpia و paideia، خویشاوندی بشری و جهان‌وطنی) یونانی‌مآبی و یونانی ـ رومی تا چه اندازه در جهان اسلام قرون اولیهٔ هجری اقتباس شد؟ این پرسش خاص از این پرسش وسیعتر که آیا حاملان فرهنگ در تمدّن اسلامی «ذات» یا «روح» باستان را نیز واقعاً فهمیدند انفکاک‌ناپذیر است. «آیا آنها شاگردان خوبی بودند؟ آیا آنها روح هلاس را درک کردند؟»[۲۸]

مورخان فرهنگی و اسلام‌شناسان درخصوص این پرسش که آیا تمدن اسلامی متعلق به Kulturkreis [سپهر فرهنگی] اروپای غربی است، به واسطهٔ داشتن میراث مشترک از فرهنگ قدیم و شعارهای آموزشی و انسانی مشابه، یا متعلق به مدار فرهنگی دیگری («شرقی») است به دو اردو تقسیم می‌شوند. محقّقانی مانند ارنست تروئلچ و ورنر یگر و یورگ کرمرمنکر پیوند فرهنگ اسلامی با فرهنگ اروپایی هستند و حال آنکه محققان دیگر، از جمله کارل هاینریش بِکِر و هانس هاینریش شِدِر پیوند با فرهنگ غربی را تأیید

---

25. H. H. Schaeder ," Der Orient und das griechische Erbe," in *Der Mensch im Orient und Okzident*, ed. G. Schaeder (Munich, 1960), p. 150.

26. C. H. Becker," Der Islam als Problem," *Islamstudien* (Leipzig, 1924), I , p. 16.

27. F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, trans. E. and J. Marmorstein (London, 1975), p. 1.

28. S. D. Goitein," The Intermediate Civilization : the Hellenic Heritage in Islam," in *Studies in Islamic History and Institutions*, p. 65.

می‌کنند. به هر تقدیر، در تحلیل نهایی، هر دو اردو واقعاً نظر مشترکی دارند؛ و آن این است که هر دو اردو معتقدند که تمدّن اسلامی در فهم میراث فرهنگی (Nachleben) باستان به‌طور عام و شعارهای انسان‌گرایانه و آموزشی آن به‌طور خاص درماند. عبارات آنها، عباراتی که مبیّن حمله‌ای قدرتمند و مقتدر به‌نظر پیشنهادی در این مقال است سزاوار بیانی اجمالی است.

ورنر یگر فرهنگ را به معنای حقیقی آن محدود می‌کند و آن را paideia یا انسان‌گرایی («فرهنگ به مثابهٔ شعار آگاهانهٔ کمال انسان») در نزد «گروهی از ملّتهای ما» می‌شمرد و آنها را «یونانی‌مدار» می‌نامد. فرهنگ به منزلهٔ طلب آگاهانهٔ ارزش و آرمان منحصراً متعلق به پدیدار یونانی‌مدارانهٔ Geistesgeschichte [تاریخ معنوی] اروپایی است. فرهنگ را به اقوام دیگر نیز می‌توان نسبت داد (چینیان، هندیان، بابلیان و مصریان)، اما فقط به معنایی انسان شناختی. [چرا که] برخلاف شرق «فکر فرهنگ» صفت خاص تمدّن یونانی‌مآبی است. اصل راهنمای فکری یونانیان انسان‌گرایی است و نه فردگرایی و اساس آموزش هر یونانی (که هر انسان‌گرایی آینده باید بر اساس آن بنا شود) آن انسانیتی بود که دالّ بر کیفیت ذاتی انسان، یعنی خصلت سیاسی او، بود. وانگهی، فرهنگ در انسان تمام [whole man] متجلّی می‌شود: از حیث بیرونی در ظاهر و رفتار و از حیث درونی در وجود درونی او. یونانی‌مآبی رومی با همین آگاهی از تأثیر فرهنگ در انسان تمام است که از بنیاد با یونانی‌مآبی آسیا متمایز است، آسیایی که تمدّن یونانی با همان قوّت در آن نفوذ کرد. «یونانی‌مآبیِ جهودان و عربان و سُریانیان والخ به‌طور بارزی صوری و فکری و غیرشخصی است. ما کجا دانستن آن را آموختیم!» این اقوام یونانی‌مآبی را آموختند، امّا تجربه نکردند ("Er ist erlernt, aber nicht erlitten"). امّا بعکس، رومیها ذات روح یونانی را درک کردند و آنها همان کسانی بودند که یونانی‌مآبی را به انسان‌گرایی تغییر شکل دادند و کلمهٔ humanitas را برای بیان فرهنگ یونانی آفریدند.[۲۹]

کارل هاینریش بِکِر با قطع فرهنگ اسلامی خاور نزدیک از سپهر فرهنگ مدیترانه‌ای ـ اروپایی ـ امریکایی به مناقشه برخاست.[۳۰] او مدّعی شد که گسست واقعی میان اروپا و

---

۲۹. این خلاصه مبتنی است بر:
W. Jaeger, *Humanistische Reden und Vorträge*, pp. 25, 108, 119, 112-13 ; *Paideia*, I, xv (and note 5 on p. 416), xvii-xix, xxii-xxiii, xxvi.

۳۰. این خلاصه مبتنی است بر:
←

اسلام نیست بلکه میان اروپا و اسلام از یک سو و آسیا از سوی دیگر است. تمدّن اسلامی از همان زمینهٔ فرهنگیی سرچشمه می‌گیرد که غرب اروپایی و از جمله باستان کلاسیک در کسوت یونانی‌مآبی از آن سرچشمه می‌گیرد. امّا پرسش این است که اسلام و اروپا هریک نسبت به تأثیر میراث باستان چگونه واکنش نشان دادند. Erlebnis [تجربهٔ زندگی] بزرگ و متمایز غرب انسان‌گرایی است که مفهومی یکسره متفاوت از انسان و انسانیت با مفهوم موردنظر تمدّن اسلامی از این دو دارد. غرب ذات فکر قدما از انسان را کشف کرد (یا دقیقتر بگوییم، دوباره کشف کرد، چون مسیحیت گسستی با عهد باستان بود).[۳۱] جامع Humanitätsideal [انسانیت آرمانی] اسلامی «انسان کامل»(perfect man) بود، یعنی مفهومی که تا مشرب نوافلاطونی و مسیحیت (و نه تا باستان کلاسیک) می‌توان آن را ردگرفت. بعلاوه، با اینکه polis یونانی یک بار در شرق کاشته شد ـ به‌طور نمونه، شهرهای سلوکیه و انطاکیه و اسکندریه ـ جهان اسلام هیچ‌گاه خصلت سیاسی این شهرها راکه مهاجرنشین‌هایی با شهروندان آزاد بودند تجربه نکرد بلکه یا خصلت آنها را از میان برد یا در نظام سیاسی استبداد شرقی جذب کرد. در شرق تصوّری از شهروند آزاد وجود نداشت و حتی بدان اندیشیده نشده بود. «زندگی آگاهی» [Lebensgefühl] شرق غیر دموکراتیک است. دموکراسی غربی مبتنی بر انسان‌گرایی و فردگرایی و دموکراسی شرقی مبتنی بر جمع‌گرایی است. وانگهی، میراث باقی‌ماندهٔ قدما در جهان اسلام با میراث غرب متفاوت بود. میراث رسیده به جهان اسلام میراث سوفوکلس و افلاطون یا «ارسطوی حقیقی» نبود بلکه بیشتر تقلیدهای ناقصی از باستان شرقی‌شده بود. میراث قدما فقط در حیطه‌های علم کلام و علم و فلسفهٔ عامه‌پسند زندگی آگاهانه پرورده شد.

→

C. H. Becker," Der Islam als Problem" (یادداشت ۲۶، پیشتر);

و همچنین:

" Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte," *Islamstudien*, I, pp. 24-39.

31. E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme. Erste Buch: Das logische Problem der Geschichtphilosophie*, in *Gesammelte Schriften*, III (Tübingen, 1922), note 387 on pp. 727-28,

تروئلچ در این یادداشت دربارهٔ این نکته با بِکِر مناقشه می‌کند و نسبتاً باقوّت استدلال می‌کند که اگر آنچه او می‌گوید حقّ است، پس:

" Das heisst aber doch, dass die Dinge von Anfang an anders lagen als im Islam."

[«با این همه معلوم می‌شود که این چیزها از همان ابتدا طور دیگری در اسلام اجرا شدند».]

هانس هاینریش شِدِر تشخیص داد که نقطهٔ عزیمت فرهنگ شرقی که تحقق آن در جهان اسلام به ثمر رسید، همان نقطه‌ای است که فرهنگ غربی داشت.[۳۲] امّا دریافت و قبول فرهنگ یونانی نتایج متفاوتی پدید آورد. نگرش خاصّ غربی به یونانیان تا نخستین قوم غربی که تعلیم یونانی را اقتباس کرد، یعنی رومیان، شاگردان یونانیان، قابل پیگیری است. رومیها فرهنگ یونانی را برای آموزش‌دادن انسانها جذب کردند و نه فقط برای اکتساب دانش و مهارتهای تازه. رومیها فرهنگ یونانی را humanitas نام دادند و آفرینندگان انسان‌گرایی بودند. شرق، تا عصر کنونی، از آفریدن یک رنسانس یا انسان‌گرایی به این دلیل ناتوان بوده است که مقصود و شعار حاکم بر فرهنگ شرقی humanitas نبوده بلکه رستگاری (Heilung) و نجاتِ (Erlösung) فرد (soteriologische Individualismus) بوده است. شرقیان برای استوار کردن تمایلات روحی و معنوی خودشان از میراث یونانیان سود بردند. بدین ترتیب،گنوسیس / gnōsis یا دانش نجات‌بخش [= معرفت] مفهوم اساسی جهان‌بینی شرقی است که ثمردهی آن در فرهنگ اسلامی روی می‌دهد. شهرهایی که اسکندر کبیر و جانشینان او بنیان گذاشتند سازمان اجتماعی polis یونانی را داشتند. امّا شرقیان به این تصوّر عادت کرده بودند که انسانها بندگان یک ربّ / ارباب‌اند. در هیچ کجا اثری از ظهور شهروند بافضیلت و آزاد نمی‌بینیم. جذب میراث یونانیان در شرق را می‌توان «سترونی تراژیک» (tragisch Unfruchtbarkeit) اصطلاح کرد. آنچه آموخته شد در خدمت استفادهٔ عملی بود. دریافت و قبول میراث یونانی‌مآبی در جهان اسلام در واقع صرفاً فایده‌انگارانه است. متکلمان از سلاحهای جدلی برای دفاعیه‌ها و ردّیه‌ها استفاده کردند؛ و فرمانروایان دانشمندان و طبیبان و اصناف و منجّمان را به کار گرفتند. فعالیت شدید ترجمه که از قرن [سوم /] نهم به بعد آغاز شد برای مقاصد فایده‌انگارانه انجام شده بود. هیچ‌گونه احساسات و اندیشه‌های انسان‌گرایانه با انتشار این متون تازه همراه نشد. ابن رشد از آن رو که واسطهٔ انتقال فلسفهٔ ارسطویی به غرب بود اهمیت داشت ولیکن او در دوران زندگی خودش منزوی و بدون نفوذ بود. *رسائل اخوان الصفاء* آثاری عرفانی و مبلّغ نجات و رستگاری‌اند. ابن سینا، گرچه فیلسوف یونانی‌مآبی نوع اسلامی بود، گردآورنده‌ای بود که برای علم و فرهنگِ واقعی و حیاتی کاری انجام نداده بود. با اینکه logos [عقل به تعبیر

۳۲. این خلاصه مبتنی است بر:

H. H. Schaeder," Der Orient und das griechische Erbe," *Der Mensch in Orient und Okzident*, pp. 107-160 ;" Das Individuum im Islam," *ibid*., pp. 239-306.

یونانی] و ratio [عقل به تعبیر لاتینی] در تمامی تولید روحی و معنوی شرقیان نفوذ کرد، روح شرقیان را دگرگون نکرد. هومر و سقراط، کسانی که بدون آنها سپهر یونانی‌مدار غرب تصورناپذیر است، برای شرقیان نامفهوم بودند. تصوّر شرقیان از سقراط، برگرفته از سنّت ملل و نحل‌نویسی متأخر بود. او، به همراه عیسی [ع]، به عنوان شهید محترم بود. شرقیان از فهم ارزش فرهنگی و آموزشی آثار افلاطون ناتوان بودند. آنچه با مذاق آنها سازگار بود به صورت «فلسفهٔ افلاطونی متلاشی شده» پذیرفته شد، به‌طور نمونه، تصوّر بقای نفس، نظریهٔ نفس، تفکّر نظری نجومی *فایدروس* و جهان‌پیدایی [cosmogony] *تیمائوس*. منطق ارسطویی را نخست مسیحیان به کار گرفتند و بعد متکلمان مسلمان برای سازمند کردن اصول اعتقادی و مبارزه با الحاد از آن سود جستند. ارسطو را از چشم فلسفهٔ نوافلاطونی دیدند و با آثار افلاطونی او را تکمیل کردند. شرقیان در فهم تفکّر جهان‌شناختی یونانی و وقوف به‌هماهنگی بسیار منظم کلّ جهان درماندند و، به عوض، توجّه خود را معطوف به رستگاری شخصی و نسبت نفسِ فرد با خدا کردند.

رودی پارت، مانند بِکِر و شِدِر، هم شرق و هم غرب را در «مدار یونانی‌مدار» جای می‌دهد؛ در واقع، او تأکید می‌کند که در بخش یونانی‌زبان شرقِ جهان مسیحی استمرار سنت کلاسیک بیشتر بود تا در غرب.[۳۳] عناصر فرهنگی برخاسته از سرچشمهٔ یونانی کلاسیک و یونانی‌مآبی از طریق متکلمان سُریانی‌زبان به جهان اسلامی ـ عربی قرن [سوم/] نهم انتقال داده شده بود. این جریان انتقال به قبض و دگرگونی میراث فرهنگی یونانی انجامید. از جمله، شعر و تاریخ قدیم ناشناخته ماند و افلاطون به‌گونه‌ای مشوّش درک شد، زیرا ناقلان مسیحی شرقی از آنچه رایحهٔ آیین وثنی داشت غفلت کردند و فلسفه را ancilla theologiae [کنیزک الهیات] شمردند. فلسفهٔ نوافلاطونی به مذاق ایشان پسندیده بود. انگیزهٔ اقتباس میراث فرهنگی یونانی فایدهٔ عملی (Nützlichkeit) بود. طبّ و جغرافی و علم نجوم و ریاضیات و کیمیا و علوم طبیعی به‌طور عام پی گرفته می‌شد. مطالعهٔ دقیق فلسفه به دلیل ارتباط نزدیک آن با طبّ بود. همهٔ مطالعات علمی انجام گرفته در میان عربها، در وهلهٔ نخست از طبیبان سُریانی نشأت گرفت. در جریان قرن [دوم/] هشتم، وقتی که معتزله علم کلام اسلامی به معنای حقیقی کلمه را پروردند، اوضاع و احوال برای تصرّف واقعی در میراث یونانی مساعد شد. سلاحهای فکری قرار

33. R. Paret, *Der Islam und das griechische Bildungsgut* (Tübingen, 1950).

گرفته در دست معتزله، در مباحثات جدلی آنها با ملحدان و غیرمسلمانان، مفاهیم و روشهای بیگانهٔ سخن گفتن بودند. پس از این گام ابتدایی، علاقه به منابع یونانی افزایش یافت و آثار نویسندگان یونانی به عربی ترجمه شدند و حتی مقامات حکومتی نیز از فعالیت ترجمه پشتیبانی مالی کردند. امّا، عاقبت «اقلیت مبتکر» معتزله متوقف شدند و پاک‌دینان سنّی آنها را عقل‌گرا و متّهم به الحاد دانستند و مذموم شمردند.

برتولد اشپولر با شِدِر اشتراک نظر دارد که فرهنگ اسلامی، گرچه از یونانی‌مآبی بارور شد، از خاک آن مفهوم تازه‌ای از انسانیت، چنانکه رومیان انجام دادند، نرویید.[۳۴] قبض (Eindämmung) میراث قدما از آن رو صورت گرفت که مبانی دین اسلام در برابر نفوذ یونانی‌مآبی صافی گذاشته بودند و نیز از آن رو که تصور اصول اعتقادی اسلامی، برخلاف مسیحیت، درغیاب روح یونانی ممکن است. بعلاوه، احساس سیاسی مشارکت هلنی‌های آزاد در polis نمی‌توانست در جامعهٔ اسلامی مورد حمایت قرار گیرد. در خلافت نوعی از حکومت خاور نزدیک قدیم باقی بود. فرهنگ اسلامی میراث باستان نبود. اشپولر می‌گوید که «برای ما» میراث قدما صرفاً مشتمل بر فلسفه و علم کلام و طبّ و علم طبیعی نبود؛ این میراث شامل آثار لیویوس و ویرژیل و سوئتونیوس و هوراس نیز بود. از آنجا که جهان‌اسلام به مطالب فرهنگ یونانی‌مآبی بازگشت، فرهنگی که برای آن هومر و توسیدیدس و سوفوکلس و پلوتارک دیگر واقعاً زنده نبودند، ما نمی‌توانیم آن را وارث حقیقی میراث قدما ملاحظه کنیم. آنچه فرهنگ‌اسلامی به اکتساب آن پرداخت، به دلایل فایده انگارانه انجام شد. علم خادم الهیات و علم کلام بود. فرهنگ‌اسلامی، همچنین، زبان و شعر خودش را پدید آورد و الهیاتی داشت که هیچ جایی برای هومر و سوفوکلس نداشت. و بالاخره، در جهان‌اسلام حکومتی بنیان گذاشته شد که برای آن سنّت سیاسی بی‌معنا بود و لذا توسیدیدس و پلوتارک نامناسب بودند. این حکومت از نوع حکومت قدیم شرقی بود و در ایام عبّاسی بر سنّت سیاسی ایرانی مبتنی شد. تصویر اسلامی از جهان از تألیف تازهٔ این روح یونانی‌مآبی و خاور نزدیکی پدید آمد.

یورگ کرمر بلیغترین سخنگوی نظر تروئلچی است، یعنی این نظر که این دو فرهنگ اروپایی و اسلامی فقط مختلف نیستند بلکه از بنیاد نیز متمایزند.[۳۵] او مدّعی می‌شود که

---

34. B. Spuler," Hellenistisches Denken im Islam," *Saeculum*, 5 (1954), pp. 179-93.

۳۵. نخست در مقاله‌اش با عنوان:

←

«همین تفاوتهاست که اهمیت دارد» (پیتر گایل) و «آه، شرق شرق است و غرب غرب و این دوتا هیچ گاه به هم نمی‌رسند» (رودیارد کیپلینگ). اگرچه غرب لاتینی و شرق بیزانسی و فرهنگ‌اسلامی در فرهنگ یونانی‌مآبی شرق نزدیک و مسیحیت سرچشمه‌های مشترکی دارند، هیچ ترکیب و تألیف فرهنگی قابل مقایسه‌ای وجود ندارد. کرمر، مانند اسلافش، بر قبض میراث یونانی تأکید می‌کند. «خورشید هومر واقعاً هیچ‌گاه در شرق لبخند نزد». و باز تأکید می‌کند که [مسلمانان] با چشم دوختن به علوم کاذب اواخر عهد باستان که «اصلاً تمام آن یونانی نیست، گرچه با حروف یونانی است» ذات هلاس را درک نکردند. کیفیت ذاتی زندگی متشکل در polis هیچ تأثیری [در میان آنها] نگذاشته بود. هیچ درکی از paideia منتقل نشده بود. نظر یونانیان را درخصوص ساختار و کار عالَم، کارِ جهانی نامخلوق و لایتغیر و ازلی و ابدی، مستقل از خدای خالق، درنیافته بودند. رنسانس یا انسان‌گرایی، یعنی روی آوردن اساسی به باستان کلاسیک، در سرتاسر قرون اولیهٔ اسلامی هیچ‌گاه صورت نبست. و به‌استثنای ابن رشد یا [ابوبکر محمدبن زکریای] رازی کسی نتوانست از آن جانی تر یا حتی آن را آرزو کند. کرمر تحلیلش از «بی‌استعدادی مشهور جهان‌اسلام برای قبول شخصیتهای اصلی یونانی مآبی» را با توصیفی کلیشه‌ای از «تفکّر عام شرقی در محدوده‌های تنگ و بسته» و «انزوا طلبی روح سامی» همراه می‌کند. او به فردیّت بسته [اتمیسم] و تمایز فردی قوهٔ خیال یا نحوهٔ تفکّر عربی و «مقاومت آن در برابر نظامهای تألیفی و ترکیبی و مهمتر از همه مخالفت آن با عقل‌گرایی» توجّه مبذول می‌کند که دلیل گرایش [فکری آنها] به طبقه‌بندی و Summae [کلیات‌نویسی] و کتابهای راهنما و مقدمه به فلسفهٔ ارسطو بود.[۳۶]

از نظر گوستاو ا. فون گرونه‌باوم وقوف بدین نکته لازم است که تمدّن اسلامی هویتی فرهنگی است که هیچ‌وجه اشتراکی با آمال اولیهٔ ما[=غربیان] ندارد.[۳۷] به ادّعای او، این

→

" Die Bildungsideale des Islams und ihre gegenwärtige Problematik," in *Erziehung zur Menschlichkeit. Die Bildung im Umbruch der Zeit* (*Festschrift für Eduard Spranger*) (Tübingen, 1957), pp. 273-89;

و در صورت مفصّلتر آن، در: *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte* (Tübingen, 1959).

۳۶. او در این خصوص نقل می‌کند از، از جمله:

H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, second edition (Chicago, 1950), pp. 7, 87 and 109.

این کلیشه‌ها، با اینکه برای نظر کرمر اهمیت دارند، (مانند همهٔ کلیشه‌ها) خطرناک‌اند.

37. G. E. von Grunebaum ," Islamic Civilization," in *Modern Islam*, p. 55.

←

امر از آن روست که تمدّن‌اسلامی گذشته و کنونی «اساساً به معرفت به نفس» [self-understanding] تحلیلی علاقه‌مند نیست و حتّی «به مطالعهٔ ساختاری فرهنگهای دیگر» نیز بی‌علاقه است. او در ادامهٔ سخن خود می‌گوید که «شاید بتوان دلیل این امر را مرتبط با *مخالفت اساسی* [تأکید از من است] این تمدن با *انسان‌گرایی* [تأکید از من است] دانست، یعنی تا اندازه‌ای ردّ قاطع آن بر قبول انسان در مقام حاکم یا معیار چیزها و گرایش به ارضا شدن با حقیقت به مثابهٔ امری که ساختارهای فکری و ذهنی موصوف به آن می‌شوند، یا به عبارت دیگر، خرسندی آن با حقیقت نفسانی». او در جایی دیگر می‌نویسد که «اسلام تا اندازهٔ بسیاری انسانی است، از این حیث که انسان را به دلیل آنچه

→

فون گرونه‌باوم در اینجا و جایی دیگر با موضع ارنست تروئلچ موافقت اساسی نشان می‌دهد. تروئلچ (به تعبیر فون گرونه‌باوم) «مشارکت اساسی Kulturkries [سپهر فرهنگی] اسلامی را در تقدیر غرب» انکار کرد. (همان، ص 96، یادداشت 66، در ص 97). در همان یادداشت او دفاع یورگ کرمر از موضع تروئلچ را به عنوان یک رویکرد صحیح تاریخی می‌ستاید. او در جایی دیگر (" Nationalism and Cultural Trends" in *Modern Islam*, p. 312, note 20, on p. 313) با گفتهٔ کرمر (در: " Die Bildungsideale des Islams"، ص 278) شریک می‌شود که در اسلام آن " totale Lebensbeziehung zum Altertum" [نسبت کامل زندگی با باستان] (اشپرانگر) هرگز به وجود نیامد که به‌طور بی‌همتایی قادر به بخشیدن قدرت آموزشی برای ارتقا و دگرگونی چنین تأثیرپذیری فرهنگی است. کرمر نیز متقابلاً، در طرد رنسانس یا انسان‌گرایی در اسلام (*Das Problem der islamischen Kulturgeschichte,* p. 37 and note 14, on p. 62) به فون گرونه‌باوم استناد می‌کند: «اهمیت بسیار گستردهٔ سهم یونانیان در فرهنگهای اسلامی مؤدّی به آن نخواهد شد که کسی فرض کند که [نگرش یونانی] تغییری بنیادی در نیروی حیاتی [فرهنگهای اسلامی] یا مفهوم آنها از انسان پدید آورد.» بقیهٔ این قطعه چنین است: «نشانه‌های معدودی از روح یونانی در شعار انسانی آن، حتی در میان آن فرقه‌هایی وجود دارد که مانند اسماعیلیه بیش از همهٔ فرقه‌های دیگر به روی نفوذ عنصر یونانی به نفع نظام کلامی ـ فلسفی خودشان باز بودند»؛ رجوع شود به:

" Islamkunde und Kulturwissenschaft," *ZDMG*, 103 (1953), p. 15; also in " Islamic Studies and Cultural Research," *The American Anthropologist. Studies in Islamic Cultural History*, ed. von Grunebaum (Menasha, Wisconsin, 1954), p. 18.

کرمر همچنین به این ملاحظهٔ فون گرونه‌باوم متوسل می‌شود که «ساختار بنیادی تفکّر اسلامی از نفوذ یونانی‌مآبی متأثر نشده بوده است»؛ به نقل از:

" Der Islam und das Problem kultureller Beeinflussung," in *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin Luther Universität,* Halle - Wittenberg..., 6 (1956), p. 22 ;

رجوع شود به: ." The Problem of Cultural Influence," in *Modern Islam* , p. 27 همچنین در: *Islam and Medieval Hellenism* : *Social and Cultural Perspectives*, ed. D. S. Wilson (London 1976), VIII, p. 91.

او هست می‌پذیرد، اما انسان‌گرا نیست از این حیث که به غنیترین امکان انسان، یعنی آشکار شدن و تحقق استعدادهای بالقوهٔ او علاقه‌مند نیست و از این حیث [اسلام] هیچ‌گاه تصوری از ساخته شدن انسانها به‌عنوان وظیفهٔ اصلی و شریفترین وظیفهٔ تمدن نداشت. انسان باید به سوی رستگاری هدایت شود ونه آموزش و پروردن خویشتن خویشش، در تکامل بخشیدن این جهان با کردارهایی که مستحق پاداش جاوید باشد». این ملاحظه در متنی صورت می‌بندد که در آنجا فون گرونه‌باوم تأکید می‌کند که مفید بودنْ معیار راهنمای انتخاب دانش و توجیه فعالیت علمی بود. نتیجهٔ این امر، یعنی فقدان انسان‌گرایی و تن دادن به [علم] مفید بدین گونه خلاصه می‌شود: «غیاب مفهومی انسان‌گرا از سرشت و فطرت و وظیفهٔ انسان و تسلیم زیانبار به مفید بودن به مثابهٔ معیاری برای ارزشها تا اندازهٔ بسیاری مسؤول بی‌نتیجه بودن میراث یونانی بود».[۳۸]

فون‌گرونه‌باوم بر قبض آهسته‌آهستهٔ میراث یونانی نیز تأکید می‌کند و بی‌اقبالی جهان اسلام و متقابلاً نمایندگان تفکّر یونانیی را که جهان‌اسلام با آنها مواجه شد شرح می‌دهد، به‌طور نمونه، فلسفهٔ نوافلاطونی را به جای افلاطون و فرفوریوس و پروکلوس را به جای افلوطین گرفتند و ارسطو را عمدتاً از چشم شارحان و مقلّدان کم‌مایهٔ او دیدند. و میراث یونانی از راه ترجمه‌های نامناسب، غالباً از سُریانی، در معرض دید آنها قرار گرفت.[۳۹]

---

38. Von Grunebaum , *Medieval Islam* : *A Study in Cultural Orientation* (Chicago, 1961), pp. 230-32 .

کرمر در: " Bildungsideale "، ص 279، بحث فون گرونه‌باوم را دربارهٔ جذّابیت مفید بودن نقل کرده است.

۳۹. همان، ص 323. مقالهٔ زیر از فون گرونه‌باوم نیز مناسب بحث ماست:

" Islam and Hellenism," in *Islam and Medieval Hellenism*, No. I (from *Scientia*, 44 [Como, 1950]).

او برای تفاوت میان سنّتهای «کلاسیک» (یونانی) و «مابعد کلاسیک» (یونانی‌مآبی) ـ اوّلی مشتمل بر تفکّر شبه‌عقل‌گرایانهٔ یونان قدیم و دوّمی مشتمل بر عناصر گنوسی و نوافلاطونی اواخر باستان است ـ و تأثیر آنها در مراحل متفاوت فرهنگ اسلامی اهمیت قایل است. به‌طور نمونه، این دو آمیخته در شخصیت شیخ صوفی theios anēr [مرد خدا] «کلاسیک» و teleios anthrōpos [انسان کامل] «مابعد کلاسیک» را باهم ترکیب می‌کند. این تمایز، وقتی که این خصلت سنّت «کلاسیک» را در پرتو کتاب دودس ملاحظه کنیم، تا حدودی فرو می‌ریزد، رجوع شود به:

E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley and Los Angeles, 1963).

همچنین رجوع شود به:

" The Structure of the Muslim Town," *ibid*; No. IV (from *Islam* : *Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition* [London, 1961]),

←

فرانتس روزنتال در مقدمه‌اش به *میراث دوران کلاسیک در اسلام* خواننده را به فهم صحیحی از باروری میراث قدیم در جهان اسلام رهنمون می‌شود. ملاحظات موجز و روشن او ورود مناسبی برای نظر اصلی مطرح در این مقاله است. روزنتال اذعان می‌کند که «وظیفهٔ «علم» به مثابهٔ نیروی پیش‌برنده در دین و بدین وسیله در هر زندگی انسانی» لازمهٔ تکامل فعالیت ترجمهٔ یونانی به عربی بود. این اقدام بزرگ فرهنگی صرفاً به عنوان نتیجهٔ «فایده انگاری عملی»ای توضیح‌پذیر است که طبّ و کیمیا و علوم دقیقه را جذّاب ساخت، یا «فایده انگاری نظری»ای که تفکّر نظری فلسفی ـ کلامی را به حرکت درآورد. روزنتال درخصوص تلقی اسلامی از باستان کلاسیک متذکّر می‌شود که مترجمان دورهٔ اسلامی «از همان منبع یونانی‌مآبی متأخری استفاده کردند که غالب دانش خود ما از باستان کلاسیک از آن گرفته می‌شود». اقدام محققانهٔ این مترجمان، میراث کلاسیک را «با عمل مبتکرِ آگاهانه»ای در جهان‌اسلام احیا کرد. اگرچه این مترجمان و ولینعمتان آنها «نیّت بازیافتن و حیات تازه دادن به روح و ذات تمدن قدیم / کلاسیک را اظهار نکرده بودند... عملی که میان قرنهای [دوم و چهارم /] هشتم و دهم در امپراتوری اسلامی صورت گرفت در روح و خصلت بیش از هر جنبش دیگری که در خلال دهه‌های اخیر اطلاق لفظ «رنسانس» به آن باب شده است به رنسانس اروپایی نزدیک است. و لذا اگر ما می‌خواستیم صفت آن را در یک کلمه خلاصه کنیم، می‌توانستیم به‌گونهٔ معناداری ـ و کاملاً آگاه از معنایی که به این کلمه می‌دهیم ـ آن را رنسانس اسلام بنامیم».

فرانتس روزنتال بعید می‌داند که تمدن اسلامی، اگر میراث کلاسیک را اقتباس نمی‌کرد، در تاریخ انسان بدل به نیرویی می‌شد. تحقیق و پژوهش علمی، عناصر لازم عظمت و بزرگی تمدّن اسلامی را فراهم ساخت و اینها واقعاً به تمامی وابسته به باستان کلاسیک بود. وظیفهٔ پژوهش محققان تعیین چگونگی رفتار مسلمانان با میراث قدما و چگونگی وفق دادن آن با نبوغ فرهنگی و سنّت خودشان است و اینکه چه تألیف و ترکیب تازه‌ای از این اقدام مبتکرانه بیرون آمد. «گرچه این واقعیت همچنان مسلّم و بی‌چون و چراست که تمدّن اسلامی چنانکه ما آن را می‌شناسیم بدون میراث یونانی به سادگی وجود نمی‌داشته است». [۴۰]

→

دربارهٔ محتوای polis به مثابهٔ اجتماع خودمختار شهروندان که در آنجا زندگانی نیک و به‌طور بارز انسانی می‌تواند تکامل یابد و به منزلهٔ مقصود وجود داشته باشد (برخلاف شهر اسلامی).

40. F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, pp. 1-14.

←

سه محقق کتابهایی نوشته‌اند که بویژه به مطالعهٔ انسانگرایی در فرهنگ عربی - اسلامی اختصاص دارد. عبدالرحمان بَدَوی با تدبّر درخصوص انسانگرایی در تفکّر عربی ادّعای کارل هاینریش بکر را ردّ می‌کند که این Erlebnis [تجربهٔ زندگی] اساسی برای غرب در شرق جایی نداشت.[۴۱] اصل موضوعهٔ بِکِر، مبنی بر آنکه انسانگرایی با خطوط یکسانی در هر دو فرهنگ ظاهر خواهد شد، مغالطه‌آمیز است چون روح سازندهٔ هر فرهنگ متمایز است.[۴۲] فرهنگ یونانی در خلق شعار و آرمانی انسانگرایانه بی‌همتا نبود. هر فرهنگ والایی این پدیدار را به شیوهٔ خودش پدید می‌آورد. با این همه، برخی خصوصیات مشترک به همهٔ موارد انسان گرایی مربوط می‌شود، به‌طور نمونه، اثبات انسان به منزلهٔ معیار ارزش، تجلیل عقل (در انسانگرایی اروپایی ـ خودمختاری مطلق عقل) و تصوّر پیشرفت انسان. انسانگرایی حتّی در میان فرهنگی مشخص نیز در دوره‌های مختلف به صورتهای متفاوتی ظاهر می‌شود. نخستین ظهور انسانگرایی در فرهنگ عربی [؟] در ایام خسرو انوشروان بود و برزویه و پاولوس پرسا و سلمان پاک

→

گواتن نیز با همین نگرش به پرسشی که او مطرح کرد پاسخ مثبت داد ـ «آیا آنها شاگردان خوبی بودند؟ آیا آنها روح هلاس را درک کردند؟» ـ (پیشتر، ص ۴۰۱ و یادداشت ۲۸). او بر کنار گذاشتن تمایز میان شرق و غرب والخ اصرار می‌ورزد و دوره‌های تاریخی را در جایگاه خودشان ملاحظه می‌کند. بدین ترتیب، [تمدّن اسلامی] در دورهٔ میانه و یونانی («تمدن وسط») «شاگرد شایستهٔ استادش بود». میراث یونانیان در روح این دوره‌تأثیر گذاشت وشخصیت‌افراد را قالب‌داد.او متذکّرمی‌شود که‌از برخی‌جهات این تمدن وسط بر استادان یونانی و رومی قدیمش پیشی گرفت، محض نمونه، در مقایسه با دین و «روح تحقیق» (ابوریحان بیرونی). رجوع شود به: Levi della Vida," Dominant Ideas in the Formation of Islamic Culture," p. 214. تأکید گواتن بر دوره‌بندی تصحیح مطلوبی برای گرایشی است که پیشتر دیدیم، یعنی گرایشی که همهٔ دوره‌های موجود در اسلام قرون اولیهٔ هجری را در دورهٔ واحدی جمع می‌کند که صفت بارز کل آنها بتواند شمرده شود.

۴۱. عبدالرحمان بدوی، «النزعة الانسانیة فی‌الفکر العربی»، در *الانسانیة والوجودیة فی‌الفکر العربی* (قاهره، ۱۹۴۷)، ص ۴۶-۳؛ همچنین:

" L'Humanisme dans la pensée arabe," *Studia Islamica,* 6 (1956), pp. 67-100.

۴۲. بدوی رویکردی اشپنگلری به فرهنگها اتّخاذ می‌کند و آنها را هویّتهای بی‌همتا و متمایز و قیاس‌ناپذیر می‌شمارد و بدین سان به‌طور ضمنی بر اعتبار نظر تروئلچ مبنی بر دو شاخه بودن Kulturkriese [سپهرهای فرهنگی] اروپایی و اسلامی صحّه می‌گذارد. بدین ترتیب، نظر او با نظر بِکِر از دو جهت تفاوت می‌کند: بِکِر می‌گوید که [اسلام و اروپا] یک Kulturkreis دارند ولی در اسلام هیچ‌گونه انسانگرایی به وجود نیامد؛ و بدوی می‌گوید که دو Kulturkreise وجود دارد ولی حضور انسانگرایی در اسلام (یا «تفکّر عربی») را نیز تأیید می‌کند.

نمایندگان آن بودند. مرحلهٔ دیگر انسان‌گرایی عربی، از آیین گنوسی یونانی‌مآبی و آثار هرمسی و فلسفهٔ نوافلاطونی پدید آمد. و در حول مضمون «انسان کامل» (teleios anthrōpos / perfect man)، یعنی انسان الهی و انسان نخستین متمرکز بود. این جلوهٔ انسان‌گرایی را که در آن انسان مرکز وجود قرار می‌گیرد ابن‌عربی و عبدالکریم جیلی و حلاّج و سهروردی به بهترین نحو توصیف کرده‌اند. به‌طور نمونه، آن جلوهٔ شبه‌انسان گرایانه‌ای که به عقل شکوه و جلال می‌بخشد در احادیث نبوی یافت می‌شود، یعنی [«من عرف نفسه فقد عرف ربه»] «هرکه خود را شناخت خدا را شناخت» و [«اول ماخلق الله العقل»] «اوّل چیزی که خدا آفرید عقل بود». محمد بن زکریای رازی نیز نمایندهٔ عقل‌گرایی است. رازی حتّی منکر وحی شد و از خودمختاری عقل به شیوه‌ای دفاع کرد که یادآور جنبش روشنگری اروپایی در قرن هجدهم است. این جلوهٔ دوّم انسان‌گرایی را بدوی تا همان منابعی پی می‌گیرد که جلوهٔ اول بدان منتهی شد، یعنی فلسفهٔ نوافلاطونی و آیین گنوسی و تعالیم منسوب به برهمنان (براهمه).[۴۳] رازی همچنین نمایندهٔ سومین جلوهٔ انسان‌گرایی است، یعنی تصوّر پیشرفت علمی. بدوی تأکید می‌کند که این گرایش شبه انسان‌گرایانه محدود به افراد منزوی در جامعهٔ عربی نبود، بلکه بسیار شایع بود، به‌طور نمونه، در میان محیطهای شیعی و اسماعیلی. روشنگری برخاسته از تفکّر ابن راوندی در قرن سوم / نهم در قرن چهارم/دهم در تفکّر عربی جلوه فروخت. رازی تنها شخصیت نسبتاً مستقلی بود که در قلهٔ انسان‌گرایی عربی ایستاد. نیروی زایندهٔ واقعی این انسان‌گرایی و سرچشمهٔ روح عربی میراث شرقی بود ـ ایرانی، یهودی، نوافلاطونی و غیره ـ و نه یونانی. فون گرونه‌باوم با توجه به تمامی این سخنان از «نوانسان‌گرایی ضدّ یونانی» بدوی سخن می‌گوید.[۴۴]

---

۴۳. گولدتسیهر از این احادیث بحث کرده است، رجوع شود به:

I. Goldziher," Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīṯ ," *Zeitschrift für Assyriology,* 22 (1908), pp. 317-44 (in *Gesammelte Schriften*, ed. J. DeSomogyi [Hildesheim, 1970], Vol. V, pp. 107-34);

به نقل از بَدَوی، ص ۹۳، یادداشت ۱. بدوی این امکان را جایز می‌شمارد که تعالیم برهمنان درواقع تعالیم ابن راوندی در پوشش [استعارهٔ] ادبی‌اند.

44. Von Grunebaum," Nationalism and Cultural Trends," *Modern Islam*, p. 312 , note 20, on p. 313.

رویکرد بَدَوی همان قدر که ضدّ یونانی نیست فرایونانی است. (دعوی منشأ شرقی برای فلسفهٔ نوافلاطونی ←

لویی گارده می‌پرسد که آیا سخن گفتن از انسانگرایی اسلامی صحیح است.[۴۵] او یکی بودن انسانگرایی با فرهنگ انسانگرایان دورهٔ رنسانس را منکر می‌شود و با زیرکی از مسألهٔ پذیرش باستان یونانی ـ لاتینی طفره می‌رود و انسانگرایی اسلامی را بر اساس تعاریف انسانگرایی در نزد پی‌یر منار [Pierre Mesnard] و ژاک ماریتن اثبات می‌کند: (" toute conception théorique, toute attitude pratique, qui affirment la valeur exceptionnelle de l'homme," [L'humanisme] " tend essentiellement à rendre l'homme plus vraiment humain, et à manifester sa grandeur originelle en le faisant participer à tout ce qui peut l'enrichir dans la nature et dans l' histoire...").

[«هر تصوّر نظری و هرنگرش عملی‌که مؤید ارزش استثنایی آدمی است». [انسانگرایی] «اساساً عبارت است از اینکه انسان انسانتر شود و با شرکت در هر چه می‌تواند او را در طبیعت و تاریخ پُرمایه‌تر سازد عظمت اصیل خویش را به منصهٔ ظهور آورد...».]

گارده دو ساحت انسانگرایی اسلامی را از یکدیگر تفکیک می‌کند: دینی و فرهنگی. اسلام اخوّت مؤمنان و ارزشهایی مانند صداقت و عدالت و شرافت و تعاون و صدقه و احترام به والدین و حمایت از ایتام را موعظه می‌کند. مهمان‌نوازی ارزشی مقدس است و شامل تکریم مهمانان و حق پناهندگی است که به اهل ذمّه و به اهل کتاب بسط داده می‌شود. امّا اسلام در کنار انسانگرایی عناصر محدودکننده و گرایشی دو پهلو و حتی ضدّ انسانگرایانه را نمایش می‌دهد. اسلام از تزلزل یا بی‌اساسی موقعیت انسان آگاه است. اسلام انسان بماهو انسان را ارج نمی‌گذارد بلکه انسان مؤمن و عضو امّت

→

کردن محلّ بحث است و تصحیح آن در مطالعات ممتاز لوید و دودس عرضه می‌شود، رجوع شود به: A. C. Lloyd ," Neoplatonic and Aristotelian Logic," *Phronesis*, 1 [1955-56], pp. 58-72 , 146-59; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*.)

مقصود بَدَوی یافتن ریشه‌های انسانگرایی عربی در زادوبوم، در شرق، است. و نیز نمی‌توان گفت که «او اختناق میراث یونانی در سیر و گسترش اسلامی آن را حقیقتاً تراژیک می‌انگارد». اهتمام بَدَوی به چاپ جسورانهٔ متون و تحقیقات عربی ـ یونانی گواه بر شیفتگی او نسبت به این میراث است؛ رجوع شود به کتاب او:

La transmission de la philosophie grecque au monde arabe (Paris, 1968), p. 1.

45. L. Gardet. *La cité musulmane* ; *vie sociale et politique*, third edition (Paris, 1969), pp. 273-322.

پیامبر را ارج می‌گذارد و همهٔ کسانی را که مؤمن یا اهل ذمّه نیستند طرد می‌کند.[۴۶]

محمد ارکون بحثش را معطوف به انسان‌گرایی عربی در قرن چهارم / دهم می‌کند. او *کتاب الهوامل والشوامل* ابوحیان توحیدی ("l'humaniste indigné" |انسان‌گرای رنجیده‌خاطر|) و ابوعلی بن مسکویه ("l'humaniste serein" |انسان‌گرای متین|) را تحلیل می‌کند.[۴۷] به گفتهٔ ارکون، سخن گفتن از انسان‌گرایی اسلامی تا آن اندازه مشروع است که فیلسوفان و برخی جانهای مستقل وظیفهٔ اثبات منطقی حقایق عمیقِ منکشف از وحی را تنها به عقل انسان سپردند. مانند دیگر صور انسان‌گرایی شرقی، انسان موضوع اصلی هر پژوهش فلسفی ـ علمی است. به تعبیر او:

" La plus féconde signification de l'humanisme musulman doit être recherchée dans cette irruption de valeurs rationnelles et de traditions profanes étrangères dans une conscience émotive dominée par la vision eschatologique."

|«پُرمعناترین جنبهٔ انسان‌گرایی اسلامی را بایست در استیلای ارزشهای عقلانی و سنتهای غیردینی بیگانه در وجدان عاطفی و حساسی جُست که تلقّی معاد بر آن حاکم

---

۴۶. بنیان فرهنگیِ انسان‌گرایی اسلامی باقیِ کتابِ گارده (ص 322 - 285) را به خود اختصاص می‌دهد. فون گرونه‌باوم در بررسی بحث گارده، در: Islamic Civilization," in *Modern Islam*, pp. 69-70 "، با این پرسش نافذ به سخن خود پایان می‌دهد که: «امّا این پرسش باقی می‌ماند که آیا این‌گونه انسان‌گرایی‌ها، به‌طوری که در مدار تمدن اسلامی قابل یافتن‌اند عارض بر رسالت اسلامی‌اند و به مثابهٔ پدیدارهایی گذرا و نامناسب تحمّل شدند یا اینکه آنها به آن مربوط‌اند، و اگرچه وجودشان ضرورت نداشت، بیانهای آرزوی بنیادی آن محسوب می‌شوند. این واقعیت که خصلت بیگانهٔ مواهب بویژه انسان گرایانهٔ تمدنهای قدیمتری که اسلام با آنها ملاقی شد، با وجود جاذبهٔ عمیق آنها، هیچ گاه فراموش نشدند می‌تواند متضمن پاسخ این پرسش باشد.» همچنین رجوع شود به نقد و معرّفی کتاب گارده به قلم ا. دیتریش، در *ZDMG*، ۱۰۷ (۱۹۵۷)، ص 47-642، او غیاب تحلیلی از «علم» و «ادب» را نمایان می‌کند. دیتریش توجّه را به برجستگی انسان‌گرایی عربی (" vero e proprio umanismo arabo") در کتاب گوییدی جلب می‌کند: Michelangelo Guidi, *Storia e cultura degli Arabi* (Florence, 1951)؛ رجوع شود به نقد و معرفی او از کتاب گوییدی، در *ZDMG*، ۱۰۳ (۱۹۵۳)، ص 12-210.

47. M. Arkoun," L'Humanisme arabe au IVe/ Xe siècle, d'après le *Kitāb al-Hawāmil wal-Šawāmil*," *Studia Islamica*, 14 (1961), pp. 73-108 ; 15 (1961), pp. 63-87.

الهوامل والشوامل شامل پرسشهایی از ابوحیان توحیدی و پاسخهای همکار او ندیم ابوعلی مسکویه به آنهاست. کتاب ارکون دربارهٔ مسکویه با این عنوان منتشر شده است:

Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe / Xe siècle ; Miskawayh (320 / 325-421)= (932 / 936 - 1030), philosophe et historien (Paris, 1970).

است.»] این جنبش فرهنگ‌پروری [acculturation] «جانهای دردمندی» مانند توحیدی پدید آورد. ارکون بر عقل‌گرایی و جسارت فکری توحیدی و «دلمشغولی» او با مفهوم انسان کامل، مضمون بنیادی انسان‌گرایی عربی / اسلامی که آموزگار او ابوسلیمان سجستانی آن را شرح و بسط داد، تأکید می‌کند. ابوحیان در یکی از پرسشهایش خطاب به مسکویه به معاینه درمی‌یابد که «براستی که انسان مهمترین مسألهٔ انسان است» (انّ‌الانسان قد اشکل علیه‌الانسان). برخلاف توحیدی دردمند "indigné" که نمایندهٔ

" la protestation d'une conscience injustement étouffée contre l'inanité d'un savoir, voire d'une sagesse non accompagnés d'effets pratiques,"

[«اعتراض وجدانی بود که به‌گونه‌ای ناعادلانه در برابر تهی بودن دانش و حتی حکمتی عاری از آثار عملی خفه شده بود»]، مسکویهٔ با متانت

" la validité pérenne de la sagesse qui'il est dans la nature des choses de voir trahie, défigurée par l'action des hommes."

[«صحّت جاوید حکمتی را که [مبیّن] ماهیت اشیاء است نشان داد تا ببینیم که رفتار انسانها تا چه اندازه برخلاف و تحریف‌کنندهٔ آن است»].

در آثار ارزشمند بَدَوی و گارده و ارکون انسان‌گرایی در اسلام در جایگاه مثبت‌تری قرار می‌گیرد، گرچه این آثار گاهی مبهم است. من در بخش زیر با تکیه به طرح سابقهٔ طیف معنایی انسان‌گرایی در بخش دوّم همین مقاله می‌کوشم که خطوط این انسان‌گرایی را روشنتر رسم کنم. امّا می‌بایست در نظر داشته باشیم که این پرسش درخصوص "humanisme musulman"[انسان‌گرایی اسلامی] (گارده و ارکون) نیست که تعبیری دوپهلو و متضمن بحثی از انسان‌گرایی ایمان اسلامی است (محض نمونه، چنانکه گارده بحث کرد)، بلکه پرسش دربارهٔ انسان‌گرایی [به تعبیر غربی] درمیان تمدّن اسلامی است. یقیناً این انسان‌گرایی، اگر به دلیل طبع جامعه‌ای که در ظلّ اسلام وجود داشت نبود، نمی‌توانست رشد کرده باشد. البته آنگاه که چنین رشدی کرد، و مراد از «درمیان تمدن اسلامی» در همهٔ دوره‌ها و مکانها نیست. ما از دوره و محلّ مشخصی و پدیداری سخن می‌گوییم که باقی نماند، گرچه تأثیر پایداری درخصلت فرهنگ اسلامی به‌جاگذاشت.

۴

جلوه‌های گرایشهای انسان‌گرایانه در اثنای قرنهای سوم / نهم و چهارم / دهم در جهان اسلام به منصهٔ ظهور رسید. این دوره، اوج «تمدن وسط اسلام»، شاهد ظهور طبقهٔ

متوسط مرفّه و پرنفوذی بود که به واسطهٔ داشتن وقت فراغت و شوق به اکتساب دانش و منزلت اجتماعی در انتشار میراث فرهنگی قدیم سهم داشت. خلفا و امرا و وزرا ولینعمتان و حامیان مشتاق دانش شدند و از فیلسوفان و دانشمندان و ادیبان در دربارهای پرشکوه‌شان پذیرایی کردند. رشد بازرگانی و تجارت از حدود و ثغور مملکت اسلام فراتر رفت و شهرنشینی نیز مراوده و ارتباط میان مردمانِ با سوابق متفاوت را آسان کرد. بغداد پایتخت فرهنگی امپراتوری عظیمی شد که از اسپانیا تا هند امتداد داشت. به تعبیر لوی دلا ویدا، جامعهٔ اسلامی «حتی جهان وطنی‌تر از آن بود که زمانی جهان یونانی‌مآبی و رومی بود».[۴۸] این روند در نیمهٔ دوّم قرن [چهارم /] دهم در عهد آل‌بویه به اوج رسید و امیران و وزیران این سلسله در حمایت از علوم و فنون با یکدیگر رقابت می‌کردند. این عصر، اوج همان دوره‌ای بود که آدام متز به آن «عصر رنسانس اسلامی»[۴۹] لقب داد.

---

48. G. Levi della Vida," Dominant Ideas in the Formation of Islamic Culture," pp. 213-14.

تا اواسط قرن [چهارم /] دهم امپراتوری اسلامی به دولتهای کوچکی تقسیم شده بود که مسعودی به‌گونه‌ای مناسب آنها را با سلسله‌های کوچک دیادوخی (ملوک الطوائف) که پس از مرگ اسکندر پدید آمد مقایسه کرد. با وجود این تجزیه، مفهوم «مملکت الاسلام» همچنان باقی بود، یعنی امپراتوری واحد و فراگیری که از هند تا اقیانوس اطلس امتداد داشت و در سرتاسر آن هر مسلمانی می‌توانست زیر پرچم واحد دین و شرع و فرهنگ و شهروندی مسافرت کند؛ رجوع شود به: مسعودی، *مروج‌الذهب*، تصحیح ش. ا. ک. باربیه دومینار و ب. م. م. پاوه دوکورتی (پاریس، ۷۷-۱۸۶۱)، ج ۲، ص ۷۳، وقایع سال ۳۳۳؛ به نقل از آدام متز (رجوع شود به یادداشت بعد)، ص 1-2 / ترجمهٔ انگلیسی، ص 104 / ترجمهٔ عربی، ج ۱، ص ۲۱-۱۹ [/ترجمهٔ فارسی، ج ۱، ص ۱۵].

49. A. Mez , *Die Renaissance des Islams* (Hildesheim, 1968; reprint of 1922 edition); English translation by S. K. Bakhsh and D. S. Margoliouth, *The Renaissance of Islam* (London , 1927).

ترجمهٔ عربی با افزودن حواشی در دو جلد و با عنوان *الحضارة الاسلامیة فی القرن الرابع الهجری؛ عصر النهضة فی‌الاسلام*، به قلم محمدعلی ابوریده (بیروت، ۱۹۶۷) منتشر شده [ترجمهٔ فارسی نیز در دو جلد و با عنوان *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری*، به قلم علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران ۱۳۶۲، منتشر شده است]. مراد از «رنسانس» در وهلهٔ نخست احیای دانش کلاسیک قدیم است. در بادی نظر اطلاق اصطلاح «رنسانس» به اسلام همان قدر مشروع به‌نظر می‌آید که سخن گفتن از رنسانس کارولنژی، قرن دوازدهم، بیزانسی، ایتالیایی، یا آلمانی. باستان موردنظر برای اسلام قرون اولیهٔ هجری با باستان موردنظر برای رنسانس ایتالیایی یکی نبود و البته با باستان موردنظر برای قرون وسطای اروپایی نیز یکی نبود.

E. R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, trans. W. R. Trask (New York, 1963), p. 19.

نویسنده از «باستان قرون وسطی» یعنی «باستان بدان‌سان که قرون‌وسطاییان آن را دیدند» سخن می‌گوید. ←

رایحهٔ جهان وطنی به مکتب تحقیقات ارسطویی قرن [چهارم /] دهم بغداد نیز رسید.

→

این واقعیت نیز که فرهنگ والای عصر رنسانس اسلامی محدود به «اقلیتی خلاّق» بود چیزی از مقام آن نمی‌کاهد. این نخبه‌گرایی درخصوص همهٔ ادوار پویایی فرهنگی صادق است. امانوئل کانت در وصف دوره‌اش نوشت که «اگر کسی بپرسد که آیا ما امروز در عصری روشنایی‌یافته زندگی می‌کنیم؟ پاسخ چنین خواهد بود که خیر». امّا او سپس در ادامه می‌گوید که «ما در عصر روشنگری زندگی می‌کنیم»؛ رجوع شود به:

" Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung?" *Werke*, IV. 174;

به نقل از:

Peter Gay, *The Enlightenment : an Interpretation* (New York. 1966). p. 20.

رکندورف در پیشگفتارش به چاپ کتاب متز، پس از درگذشت او، بیان می‌کند که نویسنده از این عنوان ناخرسند بود. رکندورف خاطرنشان می‌سازد که کلمهٔ «رنسانس» یک بار در ابتدای فصل هجدهم می‌آید؛ و جملات ذی‌المقدمه در فصلهای چهاردهم و نوزدهم نیز مناسب‌اند. متز در فصل نوزدهم بیان می‌کند که جغرافی قرن [چهارم /] دهم مولود رنسانس قرن سوم / نهم بود و به‌عنوان ناقل اصلی دانش یونانی به‌کِنْدی اشاره می‌کند. بدین ترتیب، متز، هم قرن [سوم /] نهم و هم قرن [چهارم /] دهم را عصر رنسانس اسلامی محسوب کرد و مرادش از این معنا در وهلهٔ نخست انتقال دانش یونانی به جهان اسلامی بود. بندهای آغازین فصل چهاردهم (دربارهٔ قانون) به احیا (Wiederaufleben)ی تعالیم رومی ـ یونانی مربوط می‌شود. متز در فصل نوزدهم (دربارهٔ دین) از دگرگونی اسلام در قرنهای سوم و چهارم (هجری) به وسیلهٔ احیای میراث یونانی‌مآبی ـ مسیحی به‌صورت شعار دینی تازه‌ای موسوم به «معرفت» سخن می‌گوید که چیزی غیر از «گنوسیس» قدیم نیست که در زادگاهش تجدیدحیات یافته است. این «گنوسیس» احیا شده در اثنای این دو قرن بر فضای فکری مسلّط شد و در اردوی روشن‌اندیشان صورت عقل‌گرایی و علم کلام و در میان دیگر مجالس و محافل صورت عرفان به خود گرفت.

S. D. Goitein," Changes in the Middle East (950-1150)." in D. S. Richards. ed. *Islamic Civilization, 950-1150* (Oxford, 1973), pp. 20-21.

گواتن درخصوص قرابت عنوان کتاب متز با عنوان اثر مشهور هموطن بازلی (سویسی) او یاکوب بورکهارت اظهارنظر می‌کند و تفاوت میان این دو را متذکّر می‌شود: درحالی‌که بورکهارت بر رنسانس فرهنگ کلاسیک در قرن پانزدهم ـ شانزدهم ایتالیا تأکید کرد، متز به‌ندرت از احیای کلاسیکها بحث کرد. «رنسانسی که او واقعاً درنظر داشت احیای شرق قدیم ماقبل عربی بود که در کتابش حدود چهل بار بر آن تأکید می‌کند و آن را تا اندازه‌ای با تأیید ولی غالباً با نفرت وصف می‌کند». گیب نیز همین اصطلاح «رنسانس اسلامی» را به قرنهای چهارم و پنجم و ششم (دهم تا دوازدهم) اطلاق می‌کند و مرادش از آن نوعی تحوّل و تکامل فرهنگی و فکری در فضای بالنسبه متسامح و دارای خصلت شخصی و فردی است، رجوع شود به:

H. A. R. Gibb, "An Interpretation of Islamic History," *Studies on the Civilization of Islam* (Boston. 1962), pp. 17-18.

همچنین رجوع شود به:

F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, pp. 12-13 (پیشتر ذکر شد، ص ۴۱۰).

در این مکتب دانشورانی با اعتقادات دینی مختلف گرد آمدند که زبان مشترک و اشتیاق به حکمت قدیم وجه اشتراک آنها بود.[۵۰] ابوزکریا یحیی بن عدی، سرچشمهٔ این مکتبِ مترجمان و شارحان و فیلسوفان، از مسیحیان یعقوبی بود. او شاگرد فیلسوف بزرگ اسلامی فارابی بود. آموزگار خود فارابی در فلسفه یوحنّا بن حیلان از مسیحیان نسطوری بود و فارابی نیز با مترجم و شارح برجستهٔ نسطوری متّی بن یونس روابط نزدیکی داشته بود. دانشوران مسیحیِ سُریانی زبان ناقلان اصلی سنّت مکاتب فلسفی یونانی اسکندریه به مکتب بغداد قرن [چهارم /] دهم بودند. شاگردان بلافصل ابن عدی از جمله عبارت بودند از: مسیحی نسطوری ابوالخیر حسن بن سُوار بن الخمّار (خُمار) و مسیحی یعقوبی ابوعلی عیسی بن اسحاق بن زُرعه و نیز مسلمانان برجسته‌ای مانند محمد بن اسحاق ورّاق، مشهور به ابن ندیم، عیسی بن علی (پسر وزیر مشهور علی بن عیسی)، ابوسلیمان سجستانی و ابوحیّان توحیدی. فیلسوف و مورّخ و ندیم مشهور ابوعلی مسکویه نیز با این مکتب روابط نزدیکی داشت و به همین‌سان بودند فیلسوفان یهودی وهب بن یعیش و ابوالخیر داوود بن موسج. توصیفهای زنده و روشن ابوحیان توحیدی از فعالیت فرهنگی موجود در بغداد در اثنای این دوره آشکار می‌کند که در مجلس ابوسلیمان سجستانی و در این محیط عمومی فکری، مسلمانان و مسیحیان و یهودیان و وثنیان، از تمامی بخشهای امپراتوری اسلامی در کارهای فرهنگی مشترکی که محرّک آن مطالعهٔ آثار قدما بود با یکدیگر سهیم بودند.[۵۱]

---

۵۰. دربارهٔ این مکتب، رجوع شود به:

R. Walzer," New Light on the Arabic Translations of Aristotle," in *Greek into Arabic* (Cambridge, Mass., 1962), pp. 60-133, especially pp. 65 ff.,

و تحقیق پیشگامانهٔ

M. Meyerhof," Von Alexandrien nach Bagdad," *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, phil.- hist. Klasse* (Berlin, 1930), pp. 388-429, especially pp. 413ff.

ذکاوت لغوی این مکتب، با توجّه به اسنادی که والتسر گرد آورده ـ جستجوی صبورانه برای نسخه‌های خطّی خوب، مقابلهٔ قرائتهای مختلف، سعی وافر در تأویل ـ لازمهٔ این اقدام انسان‌گرایانه است. به گفتهٔ رند، «انسان‌گرا» (از جمله) «کسی است که تصحیح‌های انتقادی را مزیّن به حواشی می‌کند و چنان شوقی به کشف نسخه‌های خطّی دارد که از دریوزگی یا عاریه گرفتن یا دزدی [آنها ابایی ندارد]...» رجوع شود به:

E. K. Rand, *Founders of the Middle Ages*, p. 102.

۵۱. در قرنهای [سوم و چهارم /] نهم و دهم از این مجالس فرهیختگان که عشق مشترک به تفکّر آزاد انگیزهٔ اجتماع آنها بود و در خرد وجه اشتراک یافتند و لذا از تفاوتهای دینی و مذهبی جزئی‌شان فراتر رفتند ←

این فضای جهان‌وطن که مجالس فرهیختگان عصر رنسانس اسلامی در آن نفس می‌کشید ملهَم از تأثیر میراث کلاسیک قدما بود، یعنی ملهَم از «قدرت جهانی باستان».[۵۲] «فلاسفه» از روح جهانیِ میراث قدما و از سلسلهٔ پیوستهٔ انتقال حکمت از فیلسوفان قدیم به «فلاسفهٔ متأخر اسلام» در جهان آگاه بودند.[۵۳] آنها آگاه بودند که «علوم اوائل» میراث

→

نمونه‌های بسیاری وجود دارد. دوزی، در *Journal Asiatique*، دورهٔ پنجم، ج ۲ (۱۸۵۳)، ص 93، متنی از ابوعبدالله حُمَیْدی را ترجمه می‌کند که در آن ابوعبدالله از متکلّم متشرّع اندلسی ابوعمر بن محمد سعدی نقل قول می‌کند. ابوعمر در دو نوبت از این‌گونه مجالس دیدن کرد و از آنچه دید منزجر شد؛ همچنین رجوع شود به:

Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne* (Leiden, 1932), II, p. 126.

این اندیشه که همهٔ ادیان تمثّلات رمزی حقیقت‌اند بی‌شک در پیدایش فضای تبادل آزاد اندیشه‌ها مؤثر و سهیم بود؛ رجوع شود به:

G. Quadri, *La philosophie arabe dans l'europe médiévale* (Paris, 1960), p. 62.

مشرب فرهیختهٔ دوستی نیز به موفقیت این رویارویی‌ها کمک کرد. ابن مقفّع در کتابش به نام *الادب الکبیر* مشرب دوستی را برای Gesinnungsgemeinschaften [انجمنهای اعتقادی] فراهم می‌کند. رجوع شود به:

G. Richter, *Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel* (Leipzig, 1932), pp. 18-19.

و رجوع شود به مقدمهٔ م. ی. کیستر به چاپش از کتاب سُلَمی، *کتاب آداب الصحبة* (قدس، ۱۹۵۴)، ص 12-11. می‌توان آیین دوستی و پیوند معنوی موجود در مکاتب فلسفی باستان (محض نمونه، رواقیان و اپیکوریان و نوافلاطونیان) و در اثنای دورهٔ رنسانس ایتالیا (حلقهٔ مارسیلیو فیچینو) را نیز درنظر گرفت.

۵۲. دربارهٔ بین‌المللی بودن علم و دانش، رجوع شود به:

Jaeger," Die Antike im wissenschaftlichen Austausch der Nationen," in *Humanistische Reden und Vorträge*, pp. 178-85, especially pp. 180-81.

همچنین رجوع شود به:

Die Antike und das Problem der Internationalität der Geisteswissenschaften, in *Inter Nationes Zeitschrift für die Kulturellen Beziehungen Deutschlands zum Ausland*, Jahrgang I (mit Geleitwort von C. H. Becker) (Berlin, 1931), 93 b.

یگر از "die Renaissance der antiken philosophie im arabischen Osten" [رنسانس فلسفهٔ باستان در شرق عربی] سخن می‌گوید که بر اساس آن "die erste grosse internationale Wissenschaftsepoche, die die Welt geschen hat" [نخستین دورهٔ بزرگ علم بین‌المللی که جهان دیده است»] به منصهٔ ظهور رسید؛ به نقل از:

Kraemer, *Das Problem der islamischen Kultur geschichte*, p. 33 and note 1 on p. 60.

۵۳. تعبیر «المتأخرون من فلاسفة الاسلام» را شهرستانی، در *الملل والنحل*، تصحیح و. کیورتن (لندن، ۴۶-۱۸۴۲)، ج ۲، ص ۳۴۸، به کار برده است. دربارهٔ مفهوم "Ancients" [قدما] و "Moderns" [متأخران] در ←

مشترک نوع بشر بود.[۵۴] یعقوب بن اسحاق کندی، از نخستین فیلسوفان متأخر در جهان اسلام، در کتابش با عنوان *مقدّمه‌ای به فلسفهٔ ارسطو* میان «العلوم الانسانیة» (یا «العلم الانسانی») و «العلم الالهی» تمایز قایل شد. علوم انسانی «از راه پژوهش و کوشش و مجاهدهٔ انسان‌اکتساب» می‌شوند. این علوم که او در *مقدمه‌اش* به بررسی آنها می‌پردازد و در صدد تداول آنها در جهان اسلامی است از نظر او معادل بودند با مباحث فلسفهٔ

→

باستان و قرون وسطای لاتینی، رجوع شود به: Curtius، ص 55-251. گمان می‌رود که این حلقهٔ اتصال یحیی نحوی (که با یوحنا فیلوپونوس یکی دانسته شده) باشد که به حسب روایات عربی در ایام خلفای راشدین می‌زیست و با سردار مشهور عمر و بن عاص مراوداتی داشت و آموزگار خالد بن یزید بن معاویه بود؛ رجوع شود به: *صوان‌الحکمة*، ص ۲۷۶؛ ابن مطران، *بوستان الاطباء*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی، طبّ، سومر الف ۸، برگ ۱۶۶ ب؛ ابن ندیم، *کتاب الفهرست*، تصحیح گ. فلوگل (ـ ی. رودیگر ـ ا. میلر) (لایپزیک، ۷۲ـ۱۸۷۱)، ص ۵۵ـ۲۵۴؛ ابن قفطی، *تاریخ الحکماء*، تصحیح ا. میلر ـ ی. لیپرت (لایپزیک، ۱۹۰۳)، ص ۵۶ـ۳۵۴. در اینجا به چگونگی پدید آمدن این اشتباه زمانی خودمان را مشغول نمی‌کنیم؛ رجوع شود به: ل. شیخو، «یحیی نحوی»، *المشرق*، ۱۶ (۱۹۱۳)، ص ۵۷ ـ ۴۷؛ همچنین:

M. Meyerhof," Joannes Grammatikos (Philoponos) von Alexandrien und die arabische Medizin," *Mitteilungen des Deutschen Instituts für Ägyptische Altertumskunde in Kairo*, Band II, 1932, pp. 1-21.

منشأ این افسانه‌های دارای اشتباه زمانی هر چه هم باشد، مقصود از آنها اتّصال نقطهٔ پایانی علم و فلسفهٔ یونانی قدیم با تمدّن عربی ـ اسلامیِ متعاقب آن بود. این نکته با قرار دادن یحیی نحوی به عنوان آموزگار نخستین دانشمند عرب ـ مسلمان، خالد بن یزید، تقویت شد. واقعیات تاریخی این انتقال در متنی از فارابی با عنوان *فی‌ظهور الفلسفة* که انتقال دانش از اسکندریه به بغداد را پی می‌گیرد وصف می‌شوند؛ همچنین:

Meyerhof ," Von Alexandrien nach Bagdad," pp. 405-406; Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, pp. 50-51.

راهی که فارابی وصف کرد البته فقط یکی از راههایی بود که به وسیلهٔ آن میراث قدیم به جهان اسلام رسید.

۵۴. نگرش مسلمانان پاک‌دین [Orthodox] نسبت به علوم قدیم را ا. گولدتسیهر مورد بحث قرار داده است، رجوع شود به:

I. Goldziher, *Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften* (Berlin, 1916).

مترادفهای «علوم الاوائل»، به گفتهٔ گولدتسیهر، عبارت‌اند از: «علوم القدماء» و «العلوم القدیمه». گولدتسیهر در ص 3، یادداشت 6، از ابن طملوس (متوفّی ۶۰۲/ ۱۲۲۳) نقل قول می‌کند که علوم قدیم را «آن علومی» تعریف می‌کرد «که میان همهٔ ملل و اُمم مشترک‌اند و این علوم به فلاسفه منسوب‌اند و فلسفه نام دارند». همچنین رجوع شود به:

von Grunebaum," The Profile of Muslim Civilization," in *Islam ; Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition* (London, 1964), p. 15.

یونانی متأخر. علم الهی را او مترادف با نبوت یا وحی قرار داد که بدون کوشش اکتساب می‌شود.[۵۵]

اصل راهنمای فلاسفهٔ اسلامی، یعنی آمادگی برای قبول اندیشه‌های قدیم و بیگانه را کندی با بلاغت بیان کرد: «ما نباید از تصدیق حقیقت و اکتساب آن از هرکجا که آمده باشد شرمنده باشیم، ولو آنکه آن حقیقت از اقوام و اممی دور و متفاوت با ما رسیده باشد. زیرا جویندهٔ حقیقت هیچ چیز را مقدّم بر حقیقت قرار نمی‌دهد و حقیقت را بی‌ارزش نمی‌انگارد و هر که را نیز که از حقیقت سخن می‌گوید و یا آن را نقل می‌کند کوچک نمی‌شمرد. حقیقت (از مقام) هیچ کس نمی‌کاهد؛ چرا که حقیقت به همگان ارج و عزّت می‌بخشد.»[۵۶]

این مفهوم که علوم یونانی قدیم متعلق به همهٔ نوع بشر است، جدا از علوم بومی عربی، در بحثهای فلاسفهٔ قرن [چهارم /] دهم درخصوص منطق (یونانی) و صرف و

---

55. M. Guidi and R. Walzer, *Uno scritto introduttivo allo studio di Aristotele* (Rome, 1940), p. 395 (VI. 2-4) / trans., p. 409; p. 396 (VII. 102)/ trans. p. 413.

همچنین رجوع شود به: ص 379، یادداشت 1، برای ارجاع به *کتاب اقسام العلم الانسانی* کندی (ابن ندیم، *فهرست*، ص ۲۳۶، س ۳ [ش. ۷]. و رجوع شود به:

Walzer," New Studies on Al-Kindī," in *Greek into Arabic*, pp. 177-78.

۵۶. در *فی الفلسفة الاولی* او (*On First Philosophy*)، ترجمهٔ ا. آیوری، *Al- Kindi's Metaphysics* (آلبانی، ۱۹۷۴)، ص 58؛ متن در *رسائل الکندی الفلسفیة* (قاهره، ۵۳-۱۹۵۰)، ج ۱، ص ۱۰۳. جملهٔ کندی پس از نقل قولی از ارسطو، *مابعدالطبیعه*، کتاب اوّل، ۹۹۳ ب، ۱۶-۱۵ (آیوری، یادداشت در همانجا) می‌آید. مقایسه شود با این اندرز مکرّر نقل شده: «سخن را بسنج و نه گویندهٔ سخن را»؛ محض نمونه، غزالی، *المنقذ من الضلال*، تصحیح ج. صلیبا و ک. عیاض، چاپ سوم (دمشق، ۱۹۳۹)، ص ۱۰۱؛ ترجمهٔ و. م. وات، *The Faith and Practice of Al-Ghazālī* (لندن، ۱۹۶۷)، ص 40-39: «حقیقت را به کسان مشناس، بل حق را بشناس تا بدانی که بر حق است» (منسوب به علی‌بن ابی طالب [ع]) [«لَمْ تَعْرِفِ الحَق فَتَعرفَ أَهْلَهُ، وَلَمْ تَعْرِفِ الْباطِلِ فَتعرفِ مَنْ أَتَاهُ»؛« تو حق را نشناخته‌ای تا بدانی اهل حق چه کسانند و نه باطل را تا بدانی پیروان آن چه مردمانند»، *نهج‌البلاغه*، ترجمهٔ سید جعفر شهیدی، کلمات قصار، ۲۶۲] ؛ [همچنین مقایسه شود با گفتهٔ سقراط (*فایدروس*، ۲۷۵): «دوست من، مگر نشنیده‌ای که نخستین پیشگویی در پرستشگاه زئوس در دودونا از درخت بلوطی شنیده شده است؟ مردمان آن زمان چون هنوز مانند شما جوانان دانشمند نبودند به سبب ساده‌دلی به گفته‌های درختان و سنگها نیز گوش می‌دادند و اگر از آنها سخنی راست می‌شنیدند می‌پذیرفتند. ولی چنین می‌نماید که برای تو فرق می‌کند که گوینده کیست و از کدام کشور آمده، زیرا تو تنها بدان نمی‌نگری که سخنش راست است یا نه.» (دورهٔ *آثار افلاطون*، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، ج ۳، ص ۱۳۵۳)] و جملهٔ کلمنت اسکندرانی (*Stromaties*، ج ۶، ص 66) که ما باید همواره حق را به سخن بسنجیم و نه به گویندهٔ سخن؛ به نقل از:

H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition* (New York, 1966), p. 44.

نحو (عربی) ظاهر شد. فارابی در کتابش با عنوان *احصاءالعلوم* میان منطق که قواعد عامی را وضع می‌کند که به‌طور کلی بر الفاظ همهٔ ملل اطلاق می‌شود و صرف و نحو که قواعد خاصی برای الفاظ ملّتی خاص وضع می‌کند تمایز قایل شد.[۵۷] مسألهٔ محاسن نسبی منطق و صرف و نحو در قرن [چهارم/] به شدّت مورد مناقشه بود. مقام تازه مکتسب مدافعان سنّت ارسطویی، به نمایندگی مکتب بغداد و دوام ادّعای آنها به داشتن یگانه ابزار و معیار استدلال انسانی در گرو این بحث بود. این رویارویی یادآور ستیز اروپایی قرون وسطی درخصوص هفت صناعت است، بویژه نزاع میان مدافعان مطالعات صرف و نحوی و ادبی با مدّعیان منطق و علم طبیعی. این مسأله در مناسبت مشهوری میان فیلسوف متّی بن یونس و فقیه و لغوی علاّمه ابوسعید سیرافی در ۳۲۰ / ۹۳۲، در حضور وزیر ابن فرات و جمع مشتاق فرزانگان به مناظره گذاشته شد. نتیجهٔ این مناظره پیروزی قاطعی برای صرف و نحو بر منطق محسوب شد.[۵۸] ایستادگی بی‌تزلزل سیرافی یقیناً تحدّی با مدّعیان منطق و مطرح‌کنندهٔ پرسشهای جدّی درخصوص ادّعای فلاسفه به داشتن قانون کلی استدلال صحیح بود. این چماق را فارابی و طرفداران او برداشته بودند.[۵۹] نظرهای عمده‌ای که متّی بن یونس مطرح کرد متناسب با مضمون مورد

---

۵۷. *احصاءالعلوم*، چاپ دوم، تصحیح آنخل گونزالز پالنسیا (مادرید، ۱۹۵۳)، ص ۳۳. دربارهٔ علاقهٔ فارابی به نسبت میان منطق و صرف و نحو، رجوع شود به مقدمهٔ محسن مهدی به چاپش از *کتاب الحروف* فارابی (بیروت، ۱۹۶۹) ص ۴۸-۴۴.

۵۸. روایتی از این مناظره را ابوحیان توحیدی در *الامتاع والمؤانسة*، تصحیح ا. امین و ا. الزین (قاهره، ۱۹۵۳)، ج ۱، ص ۲۸ ـ ۱۰۸، به‌طوری که سیرافی و نحوی ابوعیسی رُمّانی (که علاقهٔ وی به منطق و صرف ونحو بسیار مورد تصدیق قرار گرفته است ـ او متهم به آمیختن آنها بود) برای او گزارش کرده‌اند حفظ کرده است. رجوع شود به:

D. S. Margoliouth," The Discussion between Abū Bishr Mattā and Abū Sa'īd al-Sīrāfī on the Merits of Logic and Grammar," *JRAS*, 1905, pp. 79-129;

و تحقیق محسن مهدی، با عنوان:

" Language and Logic in Classical Islam," in *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G. E. von Grunebaum (Wiesbaden, 1970), pp. 50-83.

۵۹. ابوسلیمان سجستانی از تمایز میان منطق و صرف و نحو بحث می‌کند؛ به روایتِ توحیدی در *کتاب المقابسات*، مقابسهٔ ۲۲، تصحیح ح. سندوبی (قاهره، ۱۹۲۹)، ص ۷۲-۱۶۹ / تصحیح م. ت. حسین (بغداد، ۱۹۷۰)، ص ۲۵-۱۲۱. نسبت موجود میان صرف و نحو (عربی) و منطق (یونانی) را یحیی بن عدی در رساله‌ای با عنوان *فی تبیین الفصل بین صناعتی المنطق الفلسفی و النحو العربی* روشن کرده است؛ ←

بحث ماست و می‌توان آن را بدین گونه خلاصه کرد: منطق، محک استدلال صحیح و سخن صواب و تحقیق در «اغراض معقول و معانی مُدرَک» است که برای همهٔ انسانها و ملّتها یکسان‌اند. یونانیان بر همهٔ ملتهای دیگر در تعقیب حکمت و اشاعهٔ علوم و فنون سبقت گرفتند.[۶۰] اقوام و ملّتها از حیث هوش «بطبع» نابرابرند، گرچه این نابرابری با آموزش از میان‌رفتنی است. مجادلات سیرافی این گمان را برمی‌انگیزد که دفاع ظریفی از اردوی سنّت گرایان است: تشخیص سخن صواب از سخن خطا با صرف و نحو زبانی خاص ممکن است ـ به‌طور کلی هیچ سخن صوابی وجود ندارد ـ و معنای معتبر را عقل تشخیص می‌دهد. منطق را یک یونانی (ارسطو) مطابق با قواعد زبان یونانی وضع کرد. چرا باید ترکان و هندیان و ایرانیان یا عربان یک یونانی را داور و حاکم قرار دهند؟ اغراض معقول و معانی مُدرَک فقط به‌وسیلهٔ زبانی خاص تحصیل‌شدنی است. زبان یونانی قانون کلّی استدلال نیست. منطق ساختار صحیح زبان است. پس، از آنجا که منطق باید «منطق زبان» انگاشته شود، یک منطق عربی وجود دارد و یک منطق یونانی. هیچ منطق کلّی و جهانشمولی وجود ندارد تا چه رسد که صرف و نحو کلی و جهانشمولی یا

→

رجوع شود به: ابن قفطی، *تاریخ الحکماء*، ص ۲۶۲، س ۲؛ همچنین:

P. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān ; Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam* (Cairo, 1942-43), II, p. 250 and 251, note 2 ; A. Périer, *Yaḥyā ben 'Adī ; un philosophe arabe chrétien du Xe siécle* (Paris, 1920), p. 73, no. 10.

به این رسالهٔ ظاهراً مفقود (رجوع شود به:

von Grunebaum ," The Sources of Islamic Civilization," in *Islam and Medieval Hellenism*, No. VII, p. 44, note 90 [from *Der Islam*, 40 (1970)]),

در اثنای اقامتم در تهران، در ۱۹۶۸ [/ ۱۳۴۷ ش]، برخوردم: نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مجلس تهران، ش ۱۳۷۶ طباطبایی (از مقامات کتابخانه که میکروفیلمی از آن را در اختیارم گذاشتند سپاسگزارم). توحیدی مسألهٔ منطق و صرف ونحو را در پرسشهایش از مسکویه مطرح کرد، *الهوامل والشوامل*، شماره‌های ۱۱۴ (ص ۲۶۵)، ۱۱۵ (ص ۲۶۶ به بعد) و ۱۳۲ (ص ۲۹۳)؛ رجوع شود به:

Arkoun," L'humanisme arabe," Part One, p. 105 ff.

(البته مسکویه موضع فلاسفه را اختیار می‌کند)؛ و همچنین:

J. van Ess," The Logical Structure of Islamic Theology," in *Logic in Classical Islamic Culture,* p. 21 and note 2.

۶۰. برتری فکری یونانیان از زمان جاحظ مضمونی متداول بود. محض نمونه، رجوع شود به شخصیت پردازیهای آثار جاحظ و صاعد اندلسی و موشه بن عذرا، ترجمهٔ فرانتس روزنتال، در:

The Classical Heritage in Islam, pp. 38-45.

زبان کلی و جهانشمولی وجود داشته باشد. امکان دسترسی به علوم و فنون برای همهٔ انسانهای عاقل به یک اندازه است؛ همهٔ ملّتها بالقوه درهوش برابرند؛ یونانیان، مانند دیگر ملتها، در علومی به کمال رسیدند که تعقیب آنها را ترجیح داده بودند.[۶۱]

فلاسفه فلسفه را برترین مقصود آموزش انسان‌ساز می‌شمردند: تاج علوم و راه رسیدن به کمال انسانی و سعادت و نجات. مسکویه، در قطعه‌ای شگفت‌انگیز، فلسفه را یگانه «آموزش حقیقی» (ادب حقیقی / alēthinē paideia) و طریق رسیدن به رستگاری (نجاة / sōtēria) معرّفی می‌کند.[۶۲] از نظر مسکویه، آموزش مطلوب وقتی حاصل می‌شود که جوانی که از روی اتفاق برطبق آموزش شرعی (ادب الشریعه) بار آمده تکالیف شرعی را چنان انجام دهد که به آنها معتاد شود. سپس مطالعهٔ آثار اخلاقی است که عادات (آداب) خوب و فضایل مکتسب را به وسیلهٔ برهان در نفس راسخ می‌کند. و آنگاه نوبت به مطالعهٔ حساب و هندسه و عادت دادن شخص به راستگویی و استفاده از برهان صحیح می‌رسد. پس از آن او تا بدانجا پیش می‌رود که آخرین مرتبهٔ انسان و رسیدن به سعادت کامل است.[۶۳] عکس این جریان، درخصوص جوانی نگونبخت، وقتی روی می‌دهد که این جوان برطبق ارزشهای باطل ـ دروغگویی و

---

۶۱. سیرافی با خاطرنشان کردن اینکه زبان یونانی نمی‌داند غرور رقیب یوناندوست خود را نیز جریحه‌دار کرد. مهدی، در " Language and Logic "، ص 61-58، سیرافی را پیرو ابن کلاّب و «فلسفهٔ افلاطونی عامّه پسند» او و مسألهٔ اساسی «خصومت میان فلسفهٔ افلاطونی عامّه‌پسند و مکتب ارسطویی آکادمیک» معرّفی می‌کند. بعید نیست که نظر او در گرایش مکتب بصری نحویان به یکی دانستن قوانین زبان با قوانین تفکر و طبیعت تأثیر کرده باشد و بدین سان «زبان» «آینهٔ» منعکس‌کنندهٔ واقعیت تلقّی شود؛ و نیز بعید نیست که «عقل» در نزد او، مانند عقل در نزد نحویان و فقیهان و معتزلیان، نوعی نور فطری عقل باشد، به‌طور مثال چنانکه در نزد رواقیان بود، و متعارض با استدلال قیاسی مشائیان.

۶۲. *تهذیب الاخلاق*، تصحیح ق. زُریق (بیروت، ۱۹۶۷)، ص ۵۰-۴۹. دربارهٔ این قطعه، رجوع شود به: Walzer," Some Aspects of Miskawyh's Tahdhīb al-Akhlāq," *Greek into Arabic*, pp. 232-33.

والتسر «ادب حقیقی» را با alēthēs paideia مقایسه می‌کند؛ امّا، رجوع شود به یادداشت بعد.

۶۳. به گفتهٔ والتسر (همانجا) «ادب الشریعه» حقیقت را به صورت دینی به انسان منتقل می‌کند و لذا وظیفهٔ آن به وظیفهٔ قوانین یونانی در *قوانین* افلاطون و نوع mousikē [موسیقی] مباح در *جمهوری* مانند است. والتسر این نظر را به آراءِ فارابی درخصوص تربیت دینی جوانان نسبت می‌دهد. والتسر این تصوّر که هرکس با پیروی از این تربیت می‌تواند اخلاق فلسفی را مطالعه کند تا *اخلاق نیکوماخوسی*، کتاب اول، فصل ۷، ۱۰۹۵ ب ۴۴ و بعد، پی می‌گیرد. مقایسه شود با: مسکویه، *الفوزالاصغر* (نسخهٔ خطی موزهٔ بریتانیا، شرقی ۶۳۳۵، برگ ۵۶ الف)، در آنجا او می‌گوید که انبیا طبیبان نفوس‌اند و جهل آنها را با «ادب حقیقی» (paideia) درمان می‌کنند و آنها را به «آداب صحیحه» و اعمال مفید هدایت می‌کنند.

بی‌اخلاقی ـ شعر سُخف، مانند اشعار امرؤالقیس و نابغة و امثال ایشان بار آید.[۶۴]

برخی الفاظ کلیدی در این متن یادآور قطعه‌ای دربارهٔ آموزش جوانان در *لوح قابس* (*Kebētos Thēbaiou pinax*) است که مسکویه ترجمهٔ عربی آن را در *جاویدان خرد* گنجانده است.[۶۵] در *لوح قابس* میان «پایدیای حقیقی» موسوم به «الادب الحقیقی» یا «الادب الصحیح» (= alēthinē paideia در منبع یونانی) و آنچه pseudopaideia نامیده می‌شود، در متن عربی «الادب الذی لیس بحق» یا «الادب الکاذب»، فرق گذاشته می‌شود. موضوعات متعلق به pseudopaideia تعالیم مقدماتی منتهی به «پایدیا»ی حقیقی‌اند.[۶۶] این موضوعات عبارت‌اند از: «نحو، مساحی، حساب، هندسه، موسیقا و بقیهٔ شاخه‌های رایج دانش در آن ایام که قدما "mathēmata" (تعالیم = ریاضیات) می‌نامیدند». این تعالیم در حکم عنان بازدارنده‌ای برای جوانان و وسیلهٔ مفیدی برای اکتساب «پایدیا»ی حقیقی ملاحظه می‌شوند.[۶۷]

---

۶۴. طرد شعر نمایانگر اخراج شاعران از مدینهٔ فاضلهٔ طرح شده در *جمهوری* است. رجوع شود به: یگر، *Paideia*، ج ۲، ص 211 به بعد، دربارهٔ تجدیدنظر افلاطون درخصوص «پایدیا»ی یونانی. می‌بایست به اجمال متذکر شویم که دقیقاً همین ویژگیهای دلربای هومر (برای غربی) که شِدِر (پیشتر) برای اسلام موهن اعلام کرد (توصیف هومر از خدایان و انسانها در یک سطح) به چشم افلاطون، یکی از قالب‌دهندگان اصلی «پایدیا»ی یونانی و غربی نیز موهن و غیرآموزشی بود. مقایسه شود با:

Averroes' Commentary on Plato's Republic, ed. and trans. E. I. J. Rosenthal (Cambridge, 1969); trans. R. Lerner, *Averroes on Plato's "Republic"* (Ithaca and London, 1974).

صفحهٔ ۳۳ ی متن / صفحهٔ ۲۴ ترجمهٔ لرنر، و صفحهٔ ۳۴ / 27، آنجا که اشعار عربها نیز مستحق طرد ذکر می‌شود. بخشهایی از شرح ابن رشد به آراءِ فارابی باز می‌گردد و می‌توان فرض کرد که گذاشتن شاعران عرب به جای هومر و دیگر شاعران یونانی به دست فارابی و اخلاف او انجام شده بود.

۶۵. *الحکمة‌الخالده*. *جاویدان خرد*، تصحیح ع. بدوی (قاهره، ۱۹۵۲). *لوح قابس* [*Tabula Cebetis*] در صفحات ۶۲ـ۲۲۹ آمده است؛ این قطعه در صفحات ۵۶ـ۲۵۴ است. رجوع شود به مقدمهٔ بَدَوی، ص ۵۴ـ۴۸؛ و این تحقیق از:

R. Joly, *Le Tableau de Cébès et la philosophie religieuse* (Bruxelles-Berchem, 1963).

من به چاپ یونانی، تصحیح ک. پراشتر (لایپزیک، ۱۸۹۳) رجوع کرده‌ام.

۶۶. به گفتهٔ ژولی، ص 77، دانش‌آموز از علوم کاذب (یا مقدماتی) که مدخل حکمت است به سوی «پایدیا»ی حقیقی که فلسفهٔ حقیقی (مشتمل بر انواع مختلف فلسفهٔ نوفیثاغوری) است پیش می‌رود. ژولی *لوح قابس* را اساساً دارای خصلتی نوفیثاغوری، با آمیزه‌ای از اندیشه‌های کَلْبی ـ رواقی، می‌انگارد.

۶۷. یعنی مفید و نه ضروری و آنها در پیشرفت اخلاقی سهم ندارند؛ رجوع شود به: ژولی، ص 32. اگر، به‌طوری که ما فرض می‌کنیم، استفادهٔ مسکویه از تعبیر «ادب حقیقی» در *تهذیب الاخلاق* متأثر از این قطعه ←

نظریهٔ آموزش فلاسفه بسط کار ترجمهٔ متون یونانی به عربی و ملهَم از سرمشق‌های یونانی‌مآبی و غالباً نوفیثاغوری بود.[۶۸] اصطلاحات اصلی برای «آموزش» عبارت‌اند از «ادب» و «تأدیب» که معادل paideia / paideusis قرارمی‌گیرند.[۶۹] «ادیب» / paideutos استاد «پایدیا» / paideia است. نظریهٔ آموزشی فلاسفه که بر ترادف ادب = paideia بنیان گذاشته شد «ادب» را بنیان اخلاق و ساختار اجتماعی انگاشت و به مجالس فلاسفه محدود نشد بلکه در «جریان عمومی تفکّر اسلامی» نیز نفوذ کرد. ویژگیهای اساسی این آموزش فلسفی در شماری از متونِ اختصاص داده شده به تعلیم و تربیت دیده می‌شود: «وصیت افلاطون فی تأدیب الاحداث»، منسوب به افلاطون و محفوظ در *جاویدان خرد* مسکویه؛[۷۰] قطعاتی مندرج در *السعادة والاسعاد* عامری که عمدتاً منسوب به افلاطون‌اند؛[۷۱] بخش آموزشی در *Oikonomikos* [*تدبیر منزل*] برایسن نوفیثاغوری.[۷۲]

در «وصیت افلاطون فی تأدیب الاحداث» مقصود اصلی آموزش «ساختن شخصیت

→

بود، «ادب الشریعه» را قبل از علوم کاذب / مقدماتی معرفی می‌کرد و بدین‌سان لحنی اخلاقی به این تربیت اولیه می‌داد. او سپس حساب و هندسه (یعنی تعالیم) را مقدمهٔ وصول به سطح عالی انسان، به شیوهٔ موردنظر *لوح قابس*، قرار می‌دهد. مسکویه در ترتیب *السعادات و مراتب العلوم* (قاهره، ۱۹۲۸)، ص ۶۱-۶۰، نیز به نام پیروان ارسطو دورهٔ تحصیل مشابهی را پیشنهاد می‌کند. دانش‌آموز با مطالعهٔ آثار اخلاقی برای تهذیب نفس آغاز و با مطالعهٔ تعالیم [= ریاضیات] به آن ادامه می‌دهد. مسکویه سپس دانش برتر را مشخص می‌کند. طبیعیات و دانش به ذات واقعی موجودات (مابعدالطبیعه).

۶۸. بحث متعاقب از نظریهٔ آموزش فلاسفه مبتنی است بر:

F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant ; the Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden, 1970), pp. 284-89.

۶۹. «تأدیب» عمل آموزش است، به معنای تعلیم و تربیت والخ؛ «ادب» نتیجهٔ این عمل است. کلمهٔ انگلیسی "education" هم برای عمل آموزش و هم برای نتیجهٔ آموزش به کار می‌رود.

۷۰. «وصیت افلاطون فی تأدیب الاحداث» در *الحکمة الخالده*، تصحیح بدوی، ص ۸۰-۲۷۰؛ رجوع شود به:

Rosenthal," Some Pythagorean Documents transmitted in Arabic," *Orientalia* , 10 (1941), pp. 383-95,

در آنجا که انتساب آن به افلاطون و خصلت نوفیثاغوری این «اندرز» بحث می‌شود.

۷۱. *السعادة و الاسعاد فی سیرة الانسانیة*، چاپ عکسی به اهتمام م. مینُوی (ویسبادن، ۵۸-۱۹۵۷)، ص ۵۸-۳۵۱.

72. M. Plessner, *Der Oikonomikos des Neupythagoreers ' Bryson' und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft* (Heidelberg, 1928), pp. 182 - 202 .

و اکتساب آداب و سلوک نیک» دانسته می‌شود.[۷۳] این وصیت متوجه آموزگاران و مربیان (مؤدّبون) است و در یک جا خطاب می‌کند که «شما برادرانی که دوستدار دانشید». جوان می‌بایست جنگاوری و فنون جنگی و نیز موسیقی را بیاموزد، زیرا موسیقی یکی از صناعات چهارگانه (تعالیم اربعه) است.[۷۴] مقصود آموزش، بنا به قطعه‌ای آموزشی در *السعادة والاسعاد*، تحصیل سعادت است که آخرین مقصود فلسفه است. متن با تعاریف «ادب» (آموزش) و «متأدِّب» (فردی که آموزش می‌بیند) و «ادیب» (فردی که محصول آموزش است) آغاز می‌شود. گفته‌اند که افلاطون «ادب» را با فلسفه (حکمت) برابر می‌گذاشت.[۷۵] تعریف دیگر به صیغهٔ اوّل شخص (واقول) آورده می‌شود: «ادب حکمت انسانی (الحکمة الانسانیة) است و حکمت انسانی عبارت از علم به رفتار مؤدی به سعادت است.»[۷۶] مقصود ادب، بنا به قولی از افلاطون، پدید آوردن انسان نیکی است که خویشتنداری نشان می‌دهد. افلاطون به قولی متأدِّب را با انسان عاقل (ناطق) برابر می‌دانست. در ابتدای عمل آموزش، به گفتهٔ افلاطون، آنچه جدّی (جدّ) است به‌صورت بازی (هزل) ارائه می‌شود، یعنی به وسیلهٔ اساطیر غیرحقیقی حاوی ادب: محض نمونه، به‌صورت شعری که فضیلت و نجابت را می‌ستاید و نه شعری که بی‌بند و باری (مُجُون) و لذت را مباح می‌شمرد.[۷۷] جوانان بایست در اوان زندگی باور کنند که خیر و سعادت با

---

73. Rosenthal, p. 286.

۷۴. جنگاوری و موسیقی تنها موضوعات تربیت ذکر می‌شوند؛ روزنتال، همانجا. می‌توان فرض کرد که الگوی اصلی برای این نظر جمهوری بود. موسیقی در اینجا یکی از صناعات چهارگانه ذکر می‌شود و این تلمیحی است به quadrivium (صناعات چهارگانه).

۷۵. رجوع شود به:

Jaeger, *Paideia*, II, pp. 213 ff.

۷۶. درخصوص هویت این گوینده پرسشی وجود دارد، چرا که او ضرورتاً مؤلف *السعادة والاسعاد* (روزنتال، ص 287) نیست. در صفحهٔ ۶ اثر، پس از آنکه از مؤلف (ابوالحسن) نقل قول می‌شود، گوینده شرحی را با همان سبک و سیاق معرّفی می‌کند. ممکن است که او شاگرد مؤلف بوده و یادداشتهای درسی آموزگارش را رونویسی می‌کرده و سپس شرحهای خودش را به آنها می‌افزوده است. این امکان را که او مصحّح متن بود نیز نمی‌توان نادیده گرفت. البته آراءِ او ضرورتاً آراءِ مؤلف اثر نیست.

۷۷. روزنتال، ص 287، یادداشت 3، به جمهوری، ۳۷۷ الف ـ ۳۷۶ هـ ارجاع می‌دهد. درخصوص ارزش آموزشی قصه‌های غیرحقیقی، رجوع شود به: شرح ابن رشد بر جمهوری افلاطون، ص ۳۲ / 24؛ یگر، *Paideia*، ج ۲، ص 12-211. برخلاف شعر هومر و هسیود، این قصه‌ها به کودکان چیزی می‌گویند که «اندک حقیقتی» دارد. نوافلاطونیان (به‌طور نمونه، فرفوریوس) از جنبهٔ استعاری شعر هومر بحث کردند (تا ←

اطاعت قوانین و بزرگتران کسب می‌شوند و رئیسان و مربیان باید به وسیلهٔ آموزش خوب آنها را به کسب سعادت و فضایل ترغیب کنند. آنها باید دلیر و بی‌اعتنا به مرگ تربیت شوند و تیراندازی و نوشتن و شنا کردن بیاموزند. بخشی نیز به ادب به معنای حُسن معاشرت (محض نمونه، آداب خوردن ونوشیدن والخ) اختصاص داده شده است. آموزش عالی فلسفه، با استفاده از یک دورهٔ تحصیل مقدماتی منسوب به افلاطون، بدین‌گونه معرّفی می‌شود: حساب (گفته می‌شودکه برای هرکس‌که بخواهد انسان باشد لازم است)، مساحی، هندسهٔ اجسام، علم نجوم، موسیقی و جدل و منطق.

الگوی دورهٔ تحصیل فلسفی در زندگینامهٔ عربی ارسطو نیز درج شده است.[۷۸] شایسته است که این زندگینامه را به‌طور مبسوط نقل کنیم:

> وقتی که [ارسطو] به هشت سالگی رسید، پدرش او را به آتن آورد و این شهر محلّ اجتماع فلاسفه و خردمندان بود. پدرش او را به دست شاعران و نحویان (استادان مدرسه) و خطیبان سپرد. او در طی نُه سال [آنچه آنها به او آموختند] کاملاً فرا گرفت. [این شاخهٔ دانش را آنها «جامع» (المحیط) محسوب می‌کردند، یعنی مطالعهٔ زبان، چون همهٔ انسانها به عنوان وسیله و راه صعود به هر حکمتی و فضیلتی بدان نیازمندند و چراغی است برای تحصیل هر شاخهٔ دانش.][۷۹] چنین اتفاق افتاد که در آن هنگام گروهی از فلاسفه بودند که دانش این قوم را خوار می‌شمردند و مطالعه‌کنندگان این علوم را ملامت می‌کردند و به صناعات خودشان مغرور بودند.

→

اندازه‌ای به همان‌گونه که فیلون و فیلسوفان مسیحی اسکندرانی، مانند کلمنت اسکندرانی، کتب مقدس را خواندند)، و بدین سان حقایق فلسفی نهفته در شعر او را آشکار کردند.

۷۸. این متن در *صوان الحکمة*، در مدخل راجع به ارسطو، ص ۳۶ـ۱۳۵، آمده است و مبنای این ترجمه است. متن تقریباً یکسانی نیز در *مختارالحکم* مبشر بن فاتک، ص ۸۰ـ۱۷۹، آمده است که ابن ابی اصیبعه، *عیون‌الانباء فی طبقات الاطباء*، تصحیح ن. رضا (بیروت، ۱۹۶۵)، ص ۸۹ـ۸۸ ، از آنجا رونویسی کرده بود. متن مبشر بن فاتک را دورینگ و باومشتارک ترجمه کرده‌اند، رجوع شود به:

I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition* (Göteborg, 1957) , pp. 197-98 ; A. Baumstark, *Aristotles bei den Syrern vom V.- VIII. Jahrhundert* (Leipzig, 1900), pp. 128-29.

منبع این زندگینامه که تنها بخشی از آن در اینجا آورده شد «بطلمیوس الغریب» بود (به گفتهٔ لیپرت و باومشتارک و دورینگ).

۷۹. مطالب میان دو قلّاب از متن مبشر بن فاتک است و در *صوان الحکمة* نیست. روایت *صوان‌الحکمة* ظاهراً کوتاه شده است. امکان دیگر، که کمتر محتمل است، آن است که متن *مختارالحکم* بسط یافته باشد.

اپیکوروس و فیثاغورس از جملهٔ اینان بودند.[۸۰] آنها مدّعی بودند که دانش موردنظر آنها بجز فلسفه به چیز دیگری نیازمند نیست و آنان که آن علم را می‌خواندند فیلسوف نبودند. زیرا نحویان صرفاً آموزگاران جوانان بودند و شاعران استادان پُرگویی و دروغگویی و وقاحت؛ و خطیبان استادان چاپلوسی و ستیزه‌رویی و رذالت و فریب، گرچه آنها در آن ایام از قاضیان و حاکمان دادگاهها بودند. ارسطو با آموختن این دانش خشم آنها را متوجّه خود ساخت. او از این دانشها دفاع کرد و مناقشات آنها را با گفتن این سخن تقویت کرد که: فلسفه نمی‌تواند از این شاخه‌های دانش بی‌نیاز باشد، زیرا منطق ابزاری (آلت / organon) است برای علم آنها. و شعر و خطابه و صرف ونحو و ایجاز زینت منطق است. و [ارسطو] گفت که برتری انسان بر درندگان در کلام (منطق / logos) است و نفیسترین گوهر انسانیت کامل‌شده‌ترین چیز در کلام او و ماهرانه‌ترین چیز در اظهار وجود مناسب و موجز اوست. پس از این، انسان قادر است که همه چیز را به‌طور صحیح مرتّب کند تا (یا: تا اینکه) به برترین [مرتبهٔ] فلسفه در [مرحلهٔ] نهایت انسانیت دست یابد. زیرا فلسفه شریفترین صناعات و رئیس علوم است و بایست به وسیلهٔ معتبرترین استدلال، بلیغترین کلام، فصیحترین زبان و شریفترین بیان، مبرّا از نقص و عوام‌زدگی و غلط‌گویی، بیان شود. زیرا چنین زبان [عوام زده و مغلوطی] برهان و نور حکمت را ضعیف خواهد کرد، آنچه را بایسته است ادا نمی‌کند، شنونده را به اشتباه می‌اندازد، معنا را تباه می‌سازد و شک به دلها راه می‌دهد. وقتی که [ارسطو] بدین نکته رسید، و بر آنچه ذکر کرده‌ایم اشراف یافت و در صناعات صرف ونحو و شعر و خطابه کاملاً استاد شد، مشتاقانه به مطالعهٔ [اخلاق، سیاست، طبیعیات، ریاضیات و مابعدالطبیعه] همّت گماشت.[۸۱] او سپس به افلاطون پیوست....

---

۸۰. رجوع شود به: Düring، ص 202 و 385. او فیثاغورس را فیثاغورس لائوکوئونی می‌داند. (بدوی، *مختارالحکم*، ص ۱۷۹، یادداشت ۸، فرض می‌کند که پرودیکوس و پروتاگوراس و سوفسطاییان منظورند). این قطعه نمایانگر «مجادلهٔ تلخ اپیکوریان» با ارسطو و مشائیان درخصوص نگرش آنها به فلسفه و paideia است. دورینگ خاطرنشان می‌کند که هیچ اثری از این مجادله در زندگینامهٔ نوافلاطونی ارسطو یا در مقدمه‌های نوشته شده در آثار او نیست. به ادّعای او، این قطعه بایست در *زندگینامهٔ* بطلمیوس بوده باشد و علاقهٔ بسیار عربها به آن به دلیل علاقهٔ شدید آنها به خطابه بود. می‌باید افزود که این موضوعات در چارچوب دورهٔ تحصیل عربی شامل «علوم عربی» بومی (صرف ونحو، علم لغت، شعر، خطابه) نیز می‌شده‌اند.

۸۱. کلمات میان دو قلاّب از متن مبشّر است؛ در *صوان‌الحکمة* کلمهٔ فلسفه به جای آن گذاشته ←

سخن کوتاه، صرف ونحو و خطابه و شعر برای منطق، ارغنون فلسفه، لازم‌اند و فلسفه شریفترین علم است وآدمی را به آخرین مرحلهٔ انسانیت می‌رساند. فلسفه مشتمل است براخلاق و سیاست و طبیعیات و ریاضیات و مابعدالطبیعه. دورهٔ تحصیل بدین‌گونه معرّفی می‌شود:

۱. صرف ونحو، خطابه، شعر

۲. منطق

۳. فلسفه: اخلاق، سیاست، طبیعیات، ریاضیات، مابعدالطبیعه.[۸۲]

ذکر آموزش «جامع» در اینجا احتمالاً کوششی است برای ترجمهٔ hē enkyklios paideia).[۸۳] جزئیات این زندگینامه مبیّن نظر واقعی ارسطو مبنی بر لزوم یک آموزش عمومی اساسی برای پرداختن به مطالعات عالی فلسفی است.[۸۴] این enkyklios paideia، به گواهی نویسندگان دورهٔ یونانی ـ رومی، به معنای «آموزش هر روزی معمول است که همه باید بیاموزند»، یعنی «آموزش عمومی» یا «فرهنگ عمومی». و این به دو معنا مورد استفاده بود: (۱) فرهنگ عمومی بزرگزاده‌ای ادب آموخته؛ (۲) دانشی

→

می‌شود بی‌آنکه اجزاءِ آن مشخص شود. سپس در این زندگینامهٔ ارسطو، در *صوان‌الحکمة*، ص ۱۳۷، گفته می‌شود که کتابها و حِکَم او را «علم رسیدن به حقیقت و گوش دادن به آن» (علم اصابت الحق و سماعه) می‌گویند. این قرائت، در *مختارالحکم*، ص ۱۸۱ (اجابت الحق)، بر این مبنا باید تصحیح شود؛ مقایسه شود با: *مابعدالطبیعه*، کتاب دوّم، فصل ۱، ۴ ب ـ ۹۹۳ الف ۳۰، و *اخلاق نیکوماخوسی*، کتاب اول، فصل ۷، ۱۰۹۸ الف ۲۵ـ۲۳.

۸۲. این طبقه‌بندی ارسطویی از علوم است. فلسفه به‌طور اخص تقسیم می‌شود به نظری و عملی (و نیز تولیدی که در اینجا نام آن نمی‌آید) و نظری نیز تقسیم می شود به طبیعیات و ریاضیات و مابعدالطبیعه؛ و عملی نیز تقسیم می‌شود به سیاست و تدبیر منزل و اخلاق. ریاضیات را آمونیوس هرمیا باز تقسیم کرد به حساب و هندسه و نجوم و موسیقی (چهارگانه)؛ رجوع شود به:

H. A. Wolfson," The Classification of Sciences in Mediaeval Jewish Philosophy," in *Studies in the History of Philosophy and Religion*, ed. I. Twersky and G. H. Williams (Cambridge, Mass., 1973), I, pp. 493-545, especially p. 493.

۸۳. رجوع شود به: دورینگ، ص 202. او نیز متذکر می‌شود که این Vita Marciana [حیات مردان بزرگ] دارای tēn tōn eleutherōn paideian است. باومشتارک آن را hē enkyklios ترجمه می‌کند.

۸۴. دورینگ، همانجا، توجّه را به *سیاست* ارسطو، کتاب هشتم، فصل ۳، ۱۳۳۸ ب ۲، والخ جلب می‌کند.

اساسی، یا مقدّماتی (propaideumata) که مقدمه‌ای است برای آموزش عالیتر.[۸۵] در این زندگینامهٔ ارسطو، معنای دوّم مراد می‌شود. تعالیم مقدّماتی بدل به هفت صناعت آزاد (artes liberales) شد. آنها در اواخر عهد باستان (حدود اواسط قرن اول ق م) تنظیم و به قرون وسطای لاتینی منتقل شدند و برنامهٔ فرهنگی و آموزشی انسانگرایان رنسانس (یعنی، صناعات سه‌گانه: صرف و نحو، خطابه، جدل ــ و صناعات چهارگانه: هندسه، حساب، علم نجوم، نظریهٔ موسیقی) قرار گرفتند.[۸۶] طبقه‌بندی بسیار مشهور فارابی از علوم را که نشان‌دهندهٔ دورهٔ عالی تحصیل دانش است می‌توان نمودار آموزش فلسفی فلاسفه محسوب کرد:

۱. علوم زبانی (صرف ونحو، کتابت، قرائت و شعر)
۲. منطق
۳. تعالیم / ریاضیات (حساب، هندسه، علم مناظر، علم نجوم، موسیقی، علم اَثقال و علم حَیل)
۴. طبیعیات
۵. مابعدالطبیعه
۶. سیاست (شامل فقه و علم کلام).[۸۷]

---

85. Marrou, *A History of Education in Antiquity*, pp. 243-45, 303, 527-28; H. Fuchs," Enkyklios Paideia, "*Reallexikon für Antike und Christentum*, 5 (1962), pp. 365-98 ; H. Koller," *'Enkyklios Paideia'*, " *Glotta*, 34 (1955), pp. 174-89.

کلمهٔ "encyclopaedia" برگرفته از این تعبیر است و چیزی تازه است و معنای متفاوتی دارد (Marrou، ص 244؛ Koller، ص 174).

86. Marrou, pp. 244-45; Kristeller, *Renaissance Thought* , I, p. 10.

در قرون وسطای لاتینی، قبل از طلوع فلسفهٔ ارسطویی در قرن دوازدهم میلادی، صناعات آزاد [artes liberales] عموماً مثال اعلای فلسفه محسوب می‌شدند. در قرن دوازدهم انقلاب جوانی علیه سلطهٔ دورهٔ تحصیل مکتب سنّتی، مشتمل بر auctores [مراجع] و صرف و نحو و خطابه، صورت گرفت. یکی دانستن سنّتی صناعات آزاد با فلسفه، وقتی که مکتب ارسطویی قوّت کاملی گرفت، عاقبت زایل شد. رجوع شود به:

Curtius, *European Literature in the Latin Middle Ages*, pp. 41-42, 53, 213; C. H. Haskins, *The Renaissance of the 12th Century* (New York, 1957).

از سوی دیگر، در محیط اسلامی، ماهیت مقدّماتی این enkyklios paideia از همان ابتدا بدیهی بود.

۸۷. *احصاء العلوم*، ص ۹-۷؛ رجوع شود به:

Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, pp. 54-55.

زیربنای این طرح، تقسیم ارسطویی علوم به نظری و عملی است. این طرح تا اندازهٔ بسیاری با طرح مندرج در زندگینامهٔ ارسطو درخصوص دورهٔ تحصیل یکسان است و مسلماً مبیّن رویکرد فلسفهٔ ارسطویی در اواخر دورهٔ باستان است. علوم زبانی و ریاضیات مشتمل بر صناعات آزاد (سه‌گانه و چهارگانه) است. علوم بومی عربی در این دورهٔ درسی ذیل علوم زبانی و سیاست قابل اندراج‌اند. بدین ترتیب این دورهٔ تحصیل تألیف و ترکیب درخشانی است از علوم قدما و علوم بومی.

اهمیتی که این نظریهٔ فلسفی راجع به آموزش برای تمدن اسلامی قرون اولیهٔ هجری داشت وقتی باقوّت روشن می‌شود که به امثال و حِکَم یونانی ـ عربی رجوع کنیم. این گنجینهٔ وسیع و پرنفوذ حکمت عامیانه از انجمنهای فلاسفه و درباریان فراتر رفت.[۸۸] این اندیشه که «ادب» (paideusis / paideia) بزرگترین خیر و برترین مطلوب انسان است مضمونی برجسته است.[۸۹] محض نمونه، در *Menandersentenzen* [*عبارات مناندر*] این

---

۸۸. رجوع شود به:

D. Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation ; A Study of the Graeco - Arabic Gnomologia* (New Haven, 1975), pp. 1 and 459.

گوتاس خاطرنشان می‌کند که این گفته‌های حکمت‌آمیز «پیوسته در گردش» بودند و «از همهٔ نوشته‌های یونانی که به دست عربها رسیدند، بی‌تردید، این گفته‌های حکمت‌آمیز همه‌پسندترین بودند». گوتاس از *الامتاع و المؤانسة* توحیدی، ج ۲، ص ۲۶ـ۲۳، نقل می‌کند تا نشان دهد که اثر نمونهٔ «ادب» باید آموزنده و مطبوع می‌بود و گفته‌ها و حکایات فیلسوفان در کنار نقل‌قول‌هایی از شعر عربی و حدیث و قرآن درج می‌شدند. گوتاس (ص 461) بر اساس قطعهٔ دیگری از توحیدی نشان می‌دهد که پذیرش این مطالب چندان هم آسان و راحت نبود، این بار از *البصائر والذخائر*، تصحیح ا. کیلانی (دمشق، ۱۹۶۴)، ج ۱، ص ۴۷۶: «گفته‌های این قوم مقامی تحسین‌انگیز دارد و دارای کیفیتی آموزنده است که شایان ستایش است. با این مردان مخالفت نکنید، چون اهل فضیلت‌اند. باد که خداوند ما را از گفته‌های حکیمانهٔ ایشان سود رساند و از شرّ آنچه دربارهٔ ایشان می‌گویند محفوظ دارد». در این خصوص ابراز نظری از پادشاه صفّاری سجستان/ سیستان ابو جعفر بن بانویه (حکومت ۲۹۳ / ۹۰۶ تا ۳۵۲ / ۹۶۳) را می‌توان نقل کرد که در *صوان‌الحکمة*، ص ۳۱۶، حفظ شده است. [ابوسلیمان] سجستانی، نعمت پروردهٔ این شاه، می‌نویسد: «[ابوجعفر] چنان به حفظ (یا: به خاطر سپردن) گفته‌ها و حکایات و تذکره‌ها و سرگذشتهای یونانیان عادت داشت که من در هیچ کس دیگری ندیده‌ام. او عادت داشت بگوید 'که اینها تکّه‌های طلایند و مانند فلز خالص بی‌شکل: لطیفه‌ها و حکایات یونانیان چنان او را به حیرت می‌انداخت که می‌گفت: 'تفکّر قومی که شوخی و خوش‌مشربی و تفریح آن چنین است، وقتی که جدّی شوند و به تحقق قوای فطری وجودشان همّت گمارند چه خواهد بود؟' آنگاه گفت که 'من به این گفتهٔ منسوب به دموکراتس (دموکریتس) علاقه‌مندم که: شناگر دریای ما جز خودش ساحلی ندارد' [السابح فی بحرنا لاساحل له الاهو]».

۸۹. دربارهٔ «ادب» در آثار مترجَم یونانی ـ عربی، رجوع شود به: سهیل محسن افنان، *واژه‌نامهٔ فلسفی* ←

عبارات آمده است: «ادب انسان گنجی است که ربوده نمی‌شود». «ادب هر چیزی را دلپسند می‌سازد». «ادب در حکم پناهگاهی برای همهٔ انسانهاست».[۹۰] در *کتاب‌المجتنی*، از ابن دُرَیْد، این اقوال حفظ می‌شود: «دربارهٔ زیباترین حیوان پرسیدند، او [ارسطو] پاسخ داد: 'انسان آراسته به ادب نیک'». «ارسطو گفت: 'ادب زینت دولتمندان است و فقیران را قادر به زیستن در میان دوستان می‌کند' (یا: 'آزاد زیستن')». «دربارهٔ مطبوعترین چیزهای دنیا پرسیدند، [سقراط] پاسخ داد، 'ادب و علم‌آموزی و نگریستن به چیزها پیش از آنکه دیده شوند'». «پرسیدند که جوانان چگونه از ادب نفع می‌برند، [سقراط] پاسخ داد: 'اگر تنها استفادهٔ آن محافظت آنها از راههای شرّ باشد، همین بس است'».[۹۱] از مجموعه گفته‌هایی با عنوان مختار من *کلام الحکماء الاربعة الاکابر* نمونه‌های زیر را دربارهٔ مضمون «ادب» / paideia می‌توان ذکر کرد: «نداشتن ادب علت هر شرّ است» (فیثاغورس). «ادب ثروت دولتمندان را زینت می‌بخشد و فقر فقیران را می‌پوشاند» (ارسطو). «[ارسطو] گفت: 'نفس را به [همهٔ] اقسام ادب عادت دهید چون آنها منبع و مخزن شگفتیهای تفکّر و باریک‌بینی‌های نظرند.'»[۹۲]

«ادب» در استفادهٔ وسیعتر آن در اثنای عصر عباسی ناقل پیام اخلاقی و اجتماعی و

→

(بیروت ۱۹۶۹) [چاپ افست، تهران ۱۳۶۲]، ص ۴. گذشته از این معادل برای paideia (در صورتهای مختلف هردو)، الدمشقی برای ترجمهٔ phronēsis («حزم») (همچنین ادیب = phronimos) نیز از آن استفاده کرد.

90. M. Ullmann, *Die arabische Überlieferung der sogenannten Menandersentenzen* (Wiesbaden 1961), pp. 17 (2), 20 (24), 67 (29).

نخستین جمله یادآور حکایت مربوط به استیلپوست که می‌گفت که با اینکه اموالش را غارت کرده بودند غرامتی نستاند چون هیچ کس «پایدیا»ی او را نبرده بود ــ او هنوز بلاغت (logos) و دانش (epistēmē) خودش را داشت؛ رجوع شود به:

Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, ed. and trans. R. D. Hicks (Cambridge, Mass., 1950), I, 243-45.

91. F. Rosenthal," Sayings of the Ancients from Ibn Durayd's *Kitāb al- Mujtanā*," *Orientalia*, 27 (1958), Nos. 21, 29, 57 and 58.

92. Gutas, *Greek Wisdom Literature*, pp. 24, 171 and 175.

همچنین رجوع شود به: ص 93, 169, 187. جملات منقول در اینجا نمونهٔ کوچکی از حِکَم همراه با ادب ـ پایدیا به منزلهٔ یک مضمون است. جستجوی دقیق آثار حِکَمی برای تحلیل محتوایی این مضمون به زحمتش خواهد ارزید.

فکری humanitas لاتینی است و با کمالاتی مانند حُسن معاشرت و آداب‌دانی و رفتار مؤدبانه و آراسته و دلنشین مرتبط است که نتیجهٔ تربیت و آموزش خوب است. (و بدین‌سان «ادب» به معنای حُسن سلوک در یک فعالیت خاص نیز به کار می‌رود، مانند «ادب المعلّم و المتعلّم»). ادب در این سطح فکری، ابتدا نوعی تربیت آموزشی انسان‌گرایانه در فرهنگ غیردینی عرب بود که انسان را مؤدّب و آراسته می‌ساخت. امّا به موقع خود آمیزش با فرهنگهای بیگانه محتوای «ادب» را برای اشتمال بر ادبیات غیرعربی بسط داد و بدین‌سان «ادب» مبیّن یک انسان‌گرایی جهانیتر شد. نمایندگان اصلی این گرایش جاحظ و ابن‌مقفّع و تنوخی و توحیدی‌اند. محصول ادبی این «ادب» به‌طور موسّع انسان‌گرایانه، به گفتهٔ گابریلی، «ستون فقرات فرهنگ والای عباسی»[۹۳] بود.

حاملان عمدهٔ این فرهنگ انسان‌گرایانهٔ پاکیزه‌رفتاری، کاتبان و دبیران و عمّال دیوانی و ادیبان و ندیمانی بودند که به وزیران ساعیانه خدمت کردند و فراهم‌کنندهٔ لذّت معاشرت و پیراستگی ذهن و روان برای فرمانروایان و ملازمان آنها بودند.[۹۴] در این

---

۹۳. رجوع شود به: [*دانشنامهٔ ایران و اسلام*، دفتر ۱۱، ص ۸۲ ـ ۱۳۸۰]،
"Adab" by F. Gabrieli in *The Encyclopaedia of Islam,* New Edition, I, pp. 175-76;

همچنین:

C. A. Nallino, *Raccolta di scritti editi e inediti* (Rome, 1939 - 48). VI , pp. 1-17; F. Rosenthal. "Literature," in *The Legacy of Islam*, second edition, ed. J. Schacht and C. E. Bosworth (Oxford. 1974), pp. 324-27.

در اینجا از انسان‌گرایی جاحظ نمی‌توان بحث کرد، امّا بایسته است که از آن یاد شود. شارل پلاّ در انتشارات متعددش انسان‌گرایی او را وصف کرده است. روزنتال آن را بدین‌گونه خلاصه می‌کند: «روح شکاکیت و جستجوگری و انتقاد به نظر می‌آید که در زمان او بیش از هر زمان دیگری که در قبل از اسلام قرون اولیهٔ هجری وجود داشت شایع بود و بیش از هر زمان دیگری که بعدها آمد یافت می‌شد و بدین‌سان امکانی فراهم آمد تا کنجکاوی گسترده و بذله‌گویی بی‌حدّ و حصری که در همهٔ نوشته‌های جاحظ از بزرگ و کوچک دیده می‌شود به وجود آید، چه در این آثار در باب حکایات حیوانات، خطابه و شعر عربی، خصوصیات مسلّم نژادی و ملّی، صفات اخلاقی، رفتار جنسی انسان، حرفه‌ها و راههای مختلف تأمین معاش و چه در باب هریک از مطالب بی‌شمار دیگر بحث شود.» (ص 325). جاحظ به‌طور بی‌مانندی گفتهٔ مشهور ترنس را به نمایش گذاشت که [انسانم و با هیچ چیز انسانی بیگانه نیستم]:

Homo sum: humani nihil a me alienum puto.

۹۴. برای این نکته و نکتهٔ بعد، رجوع شود به:

von Grunebaum," Islamic Civilization," *Modern Islam* , p. 73 , note 43 ; and especially *Medieval Islam*, pp. 250-75, and pp. 355-56, note *ad loc.*

←

محیط، هوش و لطافت و بلاغت و ملاحت بسیار مورد تحسین بود. ظرافت (ظرف) نشانهٔ این پیراستگی فرهنگی و مترادف واقعی آن بود. این ظرافت پیراسته با «درک و بصیرت خوب به طبع مردمان و آداب و رسوم دنیا» آمیخته شد. آموزش طبقهٔ کاتبان دایرةالمعارف‌گونه بود و شامل دانش عربی و بیگانه (یونانی و ایرانی) می‌شد و لذا طبقهٔ کاتبان را در معرض اتهام به انحراف و الحاد قرار می‌داد. فون‌گرونه‌باوم «ادب» رایج در این محیط را «آرزویی شبه انسان‌گرایانه و نه اعتقادی در بالا آوردن کاتب و ادیب به سطح نمونه‌های مطلوب»[۹۵] می‌بیند.

«ادب» برگردان paideia است و humanitas مشابه است با «انسانیة» ("humanity") در عربی. اصطلاح «انسانیة» را فلاسفه به معنای صفتی به کار بردند که انسانها در آن مشترک‌اند یا در داشتن فطرت انسانی با هم مشترک‌اند.[۹۶] امّا (مانند humanitas چیچرو)

→

می‌توان با سهم ars dictaminis در پیدایش انسان‌گرایی رنسانس مقایسه کرد؛ رجوع شود به:
Kristeller, *Renaissance Thought*, II, p. 4.

دربارهٔ ars dictaminis، رجوع شود به:
Curtius, *European Literature in the Latin Middle Ages*, pp. 75f., 148f., 247, 353.

۹۵. فون گرونه‌باوم به این گفته حاشیه‌ای ضمیمه می‌کند (*Medieval Islam*، ص 257، یادداشت 90) و می‌گوید که «اصل تفاوت میان «ادب» و شعارهای آموزشی یونانی غیاب عنصر سیاسی در ادب خواهد بود، با استفاده از تعبیر هـ. فون آرنیم bürgerliche Tüchtigkeit [قابلیت مدنی]. ...» به‌همین سان، او می‌گوید که «تفاوت اساسی میان «پایدیا» ی یونانی و شعار آموزشی اسلامی آن است که یونانی همواره از وجود دولت آگاه است و مسلمان از بندگی خدا». بنابراین، «ادب» حتی «فاقد عنصری از فضیلت مدنی است (گرچه مشارکت شهروند در برخی دوره‌ها از طریق اصناف و عیاران و انجمنهای «فتوّت» و امثال آن وجود داشته است)». رجوع شود به:
" Islamic Civilization," *Modern Islam*, p. 86.

همچنین رجوع شود به:
" Islamic Studies and Cultural Research," p. 6.

۹۶. استعمال کلمهٔ «انسانیة» به معنای " humanism " در امروز (به‌طور نمونه، استفادهٔ بَدَوی) همان‌طور که گارده، *La cité musulman*، ص 273، یادداشت 1، خاطرنشان کرده چیزی تازه است. فارابی در *کتاب الحروف*، تصحیح محسن مهدی (بیروت، ۱۹۷۰)، ص ۸۰-۷۷، از این لفظ بحث کرده است و در آنجا «انسانیة» را صفتی معنا می‌کند که انسانها در آن مشترک‌اند. او از این لفظ با توجه به مصدرهای مشتق از اسم یا صفت، به‌طور نمونه انسانیة <انسان = ابیضیة < ابیض و در متنی گسترده‌تر، بحثی دربارهٔ «دلالت» بحث می‌کند. فارابی در صفحات ۱۲-۱۱۱ با توجّه به شکل «ـ یة» در ساختن معانی تازهٔ فلسفی، محض ←

این اصطلاح به‌طور ضمنی به معنای کاملاً انسانی بودن است، یعنی چیزی که بیشتر مقصود است تا یک واقعیت متحصّل و نتیجهٔ محقّق شدن است. بدین ترتیب، «انسانیة» غایت یا کمال انسان بماهوانسان است.[۹۷] همچنین حلقهٔ اتصالی است که انسانها را به یکدیگر پیوند می‌دهد. «انسانیة» در مقام کمال انسان اغلب مترادف است با کاربستن عقل (آن چیزی که انسان را از حیوانات متمایز می‌سازد). استفاده از عقل و اکتساب حکمت حقیقی یا فلسفه را فلاسفه با سعادت [eudaimonia] قصویٰ معادل می‌دانستند.[۹۸] گاهی گفته می‌شود که کمال انسان یا سعادت او هم نظری است و هم عملی ــ «مقداری علم و مقداری طرز زندگی».[۹۹]

→

نمونه هویّت مشتق از ضمیر، درخصوص این لفظ تعمّق می‌کند. او این پدیدار را با زبانهای دیگر مقایسه می‌کند، محض نمونه، در زبان فارسی «هست» ("is, exists") می‌شود «هستی» ("being, existence") و «مردم» ("man") می‌شود «مردمی» ("humanity") (= انسانیة). می‌باید متذکّر شد که درحالی‌که «مردمی» در ضمن به معنای «مردانگی، ادب، نزاکت، شجاعت، مدنیت و سخاوت» است، در زبان عربی «انسانیة» متضمن این دلالتهای ضمنی نیست، رجوع شود به:

F. Steingass, *A Comprehensive Persian - English Dictionary* [London, 1963], p. 1213.

برای این طیف معنایی کلمات «مروّت» یا «مروّت» < امروٗ = "man" (مقایسه شود با: virtus, andreia) و «ادب» مفید بودند.

۹۷. فارابی، *فلسفة ارسطوطالیس*، ترجمهٔ انگلیسی از محسن مهدی (مشتمل بر *تحصیل السعادة* و *فلسفة افلاطون*)، در:

Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle(Glencoe , III, 1962) p. 76, sect. 3:

«انسان از موجوداتی است که کمالشان در ابتدا داده نشده است». مقایسه شود با این گفتهٔ مناندر: «انسان چه زیباست، اگر به راستی انسان باشد»، پارهٔ 761 K و این گفتهٔ نیچه [بایست آن که هستی بشوی]:

" Du sollst werden der du bist " ; *Die fröhliche Wissenschaft*, No. 270.

۹۸. محض نمونه، رجوع شود به: *تحصیل‌السعادة*، ترجمهٔ انگلیسی، ص 37، قطعهٔ 43 (و رجوع شود به یادداشت موجود در همان رساله، در صفحهٔ 138 برای ارجاعات به *آراء اهل المدینة الفاضلة*، تصحیح دیتریسی (لیدن، ۱۸۹۵)، ص ۴۶ و *اخلاق نیکوماخوسی*، کتاب اوّل، فصل ۹، ۱۰۹۹ ب ۱۰-۳۲، ۱۱۰۰ الف ۲۰؛ کتاب دهم، فصل ۶، ۱۱۷۶ الف ۳۲؛ کتاب دهم، فصل ۸، ۱۱۷۸ ب ۲۷-۲۴)؛ ص 43-42، قطعه‌های 52 و 53؛ *فلسفة افلاطون*، ص 54، قطعهٔ 3؛ *فلسفة ارسطوطالیس*، ص 71، قطعه 1. عامری در *کتاب الإعلام بمناقب‌الاسلام*، تصحیح ا. ا. غراب (قاهره، ۱۹۶۷)، ص ۱۷۴، می‌گوید که به واسطهٔ «حکمت الهی» است که آدمی به «کمال انسانیة» می‌رسد. همچنین رجوع شود به: مسکویه، *الفوزالاصغر*، برگهای ۵۷ ب - ۵۵ الف، در قطعه‌ای با عنوان «فی تحصیل السعادة».

۹۹. فارابی، *فلسفةافلاطون*، ص 53، قطعهٔ 2؛ مسکویه، *تهذیب‌الاخلاق*، ص ۳۹. دربارهٔ تناقض در ←

«انسانیة» مراتبی دارد؛ برخی انسانها بیشتر از دیگران از انسانیت بهره‌مندند. به گفتهٔ مسکویه، ناقصترین انسانها عقل کمی دارند: آنها در «افق» درندگان قرار دارند، نفس حیوانی آنها قدرت بسیاری دارد و به لذات حیوانی معتاد است و تنها به معنایی محدود سزاوار نام «انسانیة» است. آنها عموماً در اقلیمهای نامعتدل جهان متمدن زندگی می‌کنند. در اقلیمهای معتدل، انسانها دارای طبع سلیم می‌شوند و مستعد قبول صورت عقل‌اند. برخی از انسانهایی که بی‌اندازه مستعد قبول عقل‌اند در افق میان انسان و آله قرار می‌گیرند، از جمله، آنهایی که طبع ایشان به الهام حسّاس است و قادرند به تعقیب فلسفه بپردازند، در آنها قدرت عقل و نور حقیقت جریان می‌یابد.[۱۰۰] سعادت، مشترک برای همهٔ انسانها از آن حیث که انسان‌اند، عمل عقلی است که سعادت را به درجات و حصّه‌های متزایدی به انسانها می‌بخشد.[۱۰۱] فرد از طریق «انسانیة»، که به وسیلهٔ آن انسان حقیقتاً انسان می‌شود، به مقام برتری در میان نوع خویش می‌رسد.[۱۰۲] تنها افراد معدودی به این مرتبهٔ نهایی انسانیت نایل می‌شوند؛ در حقیقت، منفرداً و در مدّت زمانی طولانی.[۱۰۳] عوام نوع بشر در مرتبه‌ای نزدیک به مرتبهٔ سبُعیت می‌مانند، حدّ عقل (نطق) آنها وتشخیص (تمییز) آنها به این سبعیّت نوعی نظم عقلانی می‌بخشد، امّا آنها نمی‌توانند از این سبعیت جدا شوند.[۱۰۴] نیل به مرتبهٔ نهایی برای انسان کاملاً حکیمی

→

تلقی فارابی (یعنی، میان شیوهٔ نظری رسیدن به سعادت و شیوه‌ای که باید با طرز زندگی خاصی به آن رسید)، رجوع شود به:

L. Strauss," Farabi's Plato," *Louis Ginsberg Jubilee Volume* (New York, 1945), Vol. I. pp. 368-70.

اشتراوس نتیجه می‌گیرد که نظر حقیقی فارابی آن بود که «فلسفهٔ نظری بنفسه، و نه چیز دیگری، سعادت حقیقی در این زندگی را تأمین می‌کند، یعنی تنها سعادتی را که ممکن است.»

۱۰۰. *تهذیب الاخلاق*، ص ۴۸-۴۷؛ مقایسه شود با: فارابی، *تلخیص نوامیس افلاطون*، تصحیح ف. گابریلی (لندن، ۱۹۵۲) ص ۱، س ۶؛ ترجمهٔ انگلیسی از:

M. Mahdi , in *Medieval Political Philosophy* : *A Sourcebook* , ed. R. Lerner and M. Mahdi (Glencoe, III, 1963), p. 84.

۱۰۱. *الهوامل والشوامل*، ص ۱۹۲؛ همچنین رجوع شود به: *ترتیب السعادات و مراتب العلوم*، ص ۳۷-۳۶؛ و *الفوزالاصغر*، برگهای ۲۵ ب - ۲۵ الف.

۱۰۲. *هوامل*، ص ۳۰-۲۲۹.

۱۰۳. *هوامل*، ص ۲۴۹؛ *ترتیب السعادات*، ص ۴۱.

۱۰۴. همچنین مقایسه شود با: *هوامل*، ص ۳۰۳، آنجا که مسکویه می‌گوید که غالب انسانها مانند درندگان‌اند و تنها معدودی از ایشان دارای فضایل‌اند.

میسّر است که همهٔ جنبه‌های حکمت را در نظر و عمل جمع می‌کند و یا برای پیامبری که با الهام و توفیق الهی به این مرتبه می‌رسد.[۱۰۵]

برترین مرتبهٔ انسانیت، به‌گونه‌ای متناقض‌نما، فراتر از انسانیت است و الهی نامیده می‌شود. مسکویه از ارسطو نقل قول می‌کند: «مجاهدات انسان انسانی نخواهد بود، گرچه او انسان باشد؛ او با کوششهای حیوانیِ فانی نیز خرسند نخواهد شد، گرچه او نیز فانی باشد؛ بلکه او با همهٔ قوایش خواهد کوشید تا الهی زندگی کند.»[۱۰۶] عامری نیز، مانند مسکویه، سعادت قصوای آدمی را الهی می‌انگارد، بلکه بیشتر نیز، و در تناقض بیشتر با فضایل انسانی و جامعه. عامری، در تعریف سعادت، از قول فرفوریوس می‌گوید: «سعادت کمال صورت انسان است. کمال انسان ـ در مقام انسان ـ در افعال اختیاری او نهفته است. [از سوی دیگر] کمال انسان ـ در مقام موجودی الهی (مَلَک) و عقل ـ در نظر نهفته است. هریک از این دو کمال با توجّه به موضوعش [فی‌نفسه] کامل است، امّا اگر آنها با یکدیگر مقایسه شوند، کمال انسانی ناقص دیده خواهد شد».[۱۰۷]

---

۱۰۵. به گفتهٔ ابوسلیمان سجستانی (مذکور در *الامتاع والمؤانسة*، ج ۳، ص ۱۱۳) به همان سان که جنس متعالی از نوع کامل، انسان، است به همان سان نیز نوع متعالی از فرد کامل (شخص کامل) است. او در رساله‌اش با عنوان *فی‌الکمال الخاص بنوع الانسان* (تصحیح بدوی، در *منتخب صوان الحکمة و ثلاث رسائل* [تهران، ۱۹۷۴]، ص ۸۲-۳۷۷) این انسان کامل را با فرمانروای بزرگ دیلمی عضدالدوله یکی می‌داند. همچنین رجوع شود به تصحیح (فرانتس روزنتال صمیمانه مرا به این چاپ راهنمایی کرد):
M. Kügel - Türker ," Le traité inédit de Siğistānī sur la perfection humaine," *Pensiamento*, 25 (1969), pp. 207-24.

این مضمون teleios anthrōpos ترکیبی است از درونمایه‌های نوافلاطونی و مسیحی و صوفیانه با برداشت ارسطویی از کمال انسان. بدین ترتیب، افراد بسیار اندکی به برترین مرتبهٔ انسانیت می‌رسند و حتی گرایشی برای محدود کردن عنوان «فیلسوف حقیقی» (برترین مرتبهٔ نوع بشر) به «برترین فرمانروا» وجود دارد، بدان سان که فارابی در *تحصیل السعادة*، ص 43-44، قطعه‌های 53 ,54 انجام داده است؛ و نیز ص 46، قطعهٔ 57، ص 47، قطعهٔ 59؛ ص 49، قطعهٔ 62.

۱۰۶. *تهذیب الاخلاق*، ص ۱۷۱. مقایسه شود با: ارسطو، *اخلاق نیکوماخوسی*، کتاب دهم، فصل ۷، ۱۱۷۷ ب ۳۱ و بعد. همچنین رجوع شود به: *تهذیب*، ص ۱۶۸ و بعد، آنجا که مسکویه ضمن خلاصه کردن بحث *اخلاق نیکوماخوسی*، کتاب دهم، فصل ۸، ۱۱۷۸ ب ۲ و بعد، می‌گوید که کاربستن فضایل انسانی مانع از آن‌می‌شود که‌انسان به سعادت الهی برسد، گرچه (او می‌افزاید) نمی‌توان بدون آنها به آن دست یافت.

۱۰۷. *السعادة والاسعاد*، ص ۵؛ ترجمهٔ انگلیسی در:
A. A. Ghorab," The Greek Commentators on Aristotle Quoted in al-'Āmirī's *'As-Sa'āda Wal'-Is'ād*," in *Islamic Philosophy and the Classical Tradition ; Essays presented... to Richard* ←

عامری با این استدلال *اخلاق نیکوماخوسی* به بحث ادامه می‌دهد و از قول ارسطو می‌گوید که: سعادت انسان در نهایت کامل نیست چون بی‌نیاز از دیگران نیست ـ برای فضایل جسمانی نیازمند بدن است ـ و حال آنکه سعادت فکری به ذات خویش مستکفی است و الهی ملاحظه می‌شود. زیرا هیچ‌یک از فضایل را نمی‌توان به آله نسبت داد بجز علم. و اگر می‌گوییم که خدا عادل است، این از آن رو نیست که او بده بستان می‌کند بلکه از وجهی دیگر است. از نظر عامری، این سعادت فکری فقط از سعادت انسانی فراتر نمی‌رود؛ آن را نابود نیز می‌کند. عامری از قول افلاطون گفته‌ای را می‌آورد مبنی بر اینکه هرکس جویای حکمت باشد فقط فرصت پرداختن به آن را دارد و منزوی زندگی می‌کند، بر کنار از همهٔ چیزهای دیگری که خوب و خیر شمرده می‌شوند، مانند ثروت و افتخار و ریاست و دوستان و خانواده و حتی فضایل.[۱۰۸] امّا مردمان کسی را که با ترک خوبترین چیزها و فضایل به حکمت می‌رسد در منتهای بدعت و اعتقاد او را بیگانه و مستوجب ملامت می‌شمرند. زیرا ترجیح دادن چیزهای خوب و فضایل از انسانیت است و هرکس که از آنها اجتناب ورزد انسان محسوب نمی‌شود. انسانها مردمان بافضیلت را ارج می‌گذارند و آنهایی را که چنین نیستند خوار می‌شمرند و اغلب آنها را تعقیب و آزار می‌کنند و یا می‌کشند.[۱۰۹]

فلاسفه از شکاف موجود میان خواص بیدارفکر و عوام خفته‌حال و خطر بزرگی که طالب حکمت و کمال با آن روبه‌رو می‌شد آگاه بودند.[۱۱۰] فرجام سقراط سرمشق و هشدار بود. آنها با رفق و مدارا و احتیاط مراقب عوام بودند و امید اندکی به روشنگری

→

Walzer..., ed. S. M. Stern, A. Hourani, V. Brown (Oxford, 1972), p. 79.

غُراب از *اخلاق نیکوماخوسی*، ۱۱۷۷ ب ۱۶ ـ ۱۱۷۸ الف ۲ و ۱۱۷۸ الف ۲۲ـ۹ نقل قول می‌کند. این واقعیت که این قطعه به نام فرفوریوس نقل شده حاکی از اهمیت شرح او بر *اخلاق نیکوماخوسی* برای انتقال آن به عربهاست. ریچارد والتسر، در:

" Porphyry in the Arabic Tradition," in *Porphyry (Entertiens sur l'Antiquité, Classique*, Tome XII) (Geneva, 1966), pp. 282, and 290-296,

به معاینه درمی‌یابد که شرح فرفوریوس بر *اخلاق نیکوماخوسی* مورد استفادهٔ فارابی و مسکویه و عامری قرار گرفته بود. او از این قطعه در صفحهٔ 293 بحث می‌کند.

۱۰۸. همان، ص ۵۹.

۱۰۹. *السعادة و الاسعاد*، ص ۶۲ـ۶۱.

۱۱۰. فارابی، *فلسفة افلاطون*، ترجمهٔ انگلیسی، ص 67، قطعهٔ 38.

جهانی در دل می‌پروردند و انتظار کمی داشتند که بتوانند مردمان نادان و فرومایه را به افق خودشان بالا کشند. مشعل عقل‌گرایی ابوبکر رازی ظاهراً وظیفه‌ای متفاوت داشت و به لحن جنبش روشنگری اروپایی نزدیکتر بود. مقدمهٔ او به کتابش *الطب الروحانی* تجلیلی است از عقل انسانی و اهمیت آن در علوم و فنون و توفیقهای نوع بشر و یادآور ابیات تکان‌دهندهٔ آیسخولوس در پرومته در زنجیر (۴۴۰ به بعد).[۱۱۱] از نظر رازی، عقل از وحی بی‌نیاز است. او در مناظره‌اش با فیلسوف اسماعیلی ابوحاتم رازی مدّعی شد که حکمت و رحمت خداوند لازم می‌آورد که او به همهٔ انسانها بیداری اخلاقی ببخشد. بنابراین نیازی به پیامبران و وحی نیست.[۱۱۲] اگر انسانها از فلسفه و علوم بهره‌ای نبرده‌اند، به دلیل نقص فطری ایشان نیست. آنها می‌توانند با تقلاّ و کوشش به برابری فکری برسند. ابوحاتم رازی در مقابله با این ادّعا یکی از نظریه‌های حریفش ـ تلقی او از پیشرفت علمی ـ را به سوی خود او برمی‌گرداند.[۱۱۳] ابوبکر رازی اذعان کرده بود که به واسطهٔ عقل کاملش بیش از فلاسفهٔ قدیم از امور آگاهی یافته و لذا به‌طور ضمنی (به قول حریفش) می‌گوید که بر همهٔ ابنای بشر پیشی گرفته است و حال آنکه در واقع حقیقت این است که چنین چیزی اصلاً وجود ندارد، زیرا از هر اعتقادی می‌توان سبقت گرفت. ابوبکر در پاسخ گفت که نفس کوشندگان طریق حقیقت از کدورت دنیا پاک است و با پژوهش فلسفی برای رسیدن به جهان دیگر آزاد می‌شود، با این همه او به نقص درک خویش از حقیقت امر معترف است.[۱۱۴]

---

۱۱۱. *کتاب الطب الروحانی*، در *رسائل فلسفیة*، تصحیح پ. کراوس (قاهره، ۱۹۳۹)، ص ۱۹ـ۱۷ / ترجمهٔ آ. ج. آربری (لندن، ۱۹۵۰)، ص 21-20.

۱۱۲. این مباحثه را ابوحاتم رازی در کتاب *اعلام النبوه* حفظ کرده است؛ رجوع شود به‌قطعه‌های مربوط، در:

P. Kraus," Raziana II. Extracts du *Kitāb a'lām al-nubuwwa* d'Abū Ḥātim al-Rāzī," *Orientalia,* 5 (1936), pp. 35-56, 358-78;

رسائل فلسفیة، ص ۳۱۶ـ۲۹۱. تمامی این اثر را صلاح الصاوی و غلامرضا اعوانی (تهران، ۱۹۷۷) تصحیح کرده‌اند. والتسر نظر رازی را مخالف با نظر جمهور فلاسفه می‌داند: «او، مانند اپیکوروس، معتقد نبود که فلسفه فقط برای اندک افرادی نخبه تحصیل‌پذیر است، به‌طوری که برداشت اشرافی افلاطون از فلسفه و شأن آن گویای چنین ادعایی بود و اکثر فلاسفهٔ اسلامی نیز به تبعیت از افلاطون متفقاً اظهار کردند»؛ رجوع شود به: Islamic Philosophy," *Greek into Arabic*, p. 15 ."

۱۱۳. ابن بخش جذّاب مباحثه ترجمه شده است، در:

Von Grunebaum," Islamic Civilization," *Modern Islam*, pp. 55, note 6 (on pp. 55-56).

۱۱۴. مقایسه شود با اسطورهٔ گنوسی / غنوصی راجع به هبوط عقل از ذات الوهیت حضرت باری به ←

رازی در *طب روحانی* می‌نویسد که برتری انسان بر درندگان (که در مهار شهواتش آشکار است) شامل اکثریت انسانهاست، ولو آنکه این امر نتیجهٔ «تأدیب» و «تعلیم» باشد. به هر تقدیر، در میان مردمان تفاوتهای بزرگی وجود دارد و رسیدن به کمال این فضیلت برای هر کسی، جز «فیلسوف فاضل»، به‌ندرت ممکن است. چنین انسانی در خویشتنداری همان‌قدر از عوام برتر است که ایشان از جانوران برترند.[۱۱۵]

رازی با وجود اعتقاد بنیادی به برابری انسانها تصدیق می‌کند که هیچ ملّتی دارای عقلی ظریفتر و حکمتی بارزتر از یونانیان نیست. ستایش او از هلاس در متن مجادله‌ای با برخی کسان «موسوم به اهل هوش و ادب» («الموسومون بالظرف والادب») که عشق رقیق و لطیف (رومانتیک) را می‌ستودند می‌آید.[۱۱۶] بخشی از مناقشه بر سر صناعات بود: حریفان او نه فقط احساس رقیق و لطیف را به ادیبان و شاعران و رئیسان و امامان و حتی انبیا نسبت می‌دادند، بلکه مدعی بودند که امامت و شاعری و بلاغت از نشانه‌های بی‌چون و چرای کمال هوش و حکمت‌اند و دانش و حکمت منحصراً مشتمل است بر صرف و نحو و شعر و فصاحت و بلاغت. به گفتهٔ رازی، آنها ناآگاهند که فیلسوفان هیچ‌یک از این موضوعات را حکمت و یا صاحبان آنها را اهل حکمت نمی‌شمارند. فیلسوفان آن کسانی را حکیم می‌شمارند که به‌قدر طاقت بشری برهان منطقی و ریاضیات و طبیعیات و مابعدالطبیعه می‌دانند. رازی سپس حکایتی را درخصوص یکی از «یاران زیرک آنها» [رجلاً من متحذلقیهم] و «مشایخنا» در بغداد، که فلسفه و نیز صرف و نحو و علم لغت و شعر می‌دانست، بازگو می‌کند. آن مرد مدّعی بود که قوام دانش به صرف و نحو و علم لغت و شعر است و باقی همه «باد بروت» است. رازی برای خشنودی آن شیخ حریفش را شرمنده می‌سازد و ناتوانی او در استدلال را منطقاً نشان می‌دهد. او سپس به خواننده توضیح می‌دهد که مقصودش مذمّت آن کسانی نیست که به صرف و نحو و علوم زبانی (عربیت) می‌پردازند، بلکه می‌خواهد آن جاهلانی را معرفی کند که گمان می‌کنند که تنها این موضوعات است که آدمی را شایستهٔ فرهیخته نامیده شدن می‌سازد.

→

انسان و مراجعت انسان به عالمِ عِلْوی به وسیلهٔ فلسفه، در *القول فی‌النفس والعالم* رازی، *رسائل فلسفیة*، ص ۲۸۵.

۱۱۵. *کتاب‌الطب الروحانی*، متن عربی، ص ۲۱ـ۲۰ / ترجمهٔ انگلیسی، ص 23-22.

۱۱۶. همان، ص ۴۴ـ۴۲ / 45-44.

رازی در پاسخ به برخی از ناقدانش از علاقه‌اش به دانش (محبّتی‌للعلم) سخن می‌گوید.[۱۱۷] اگر اتفاق می‌افتاد که به کتابی برمی‌خورد که نخوانده بود یا به کسی برمی‌خورد که قبلاً با وی ملاقات نکرده بود، حتی به زیان خودش هم که بود به هیچ کار دیگر نمی‌پرداخت، تا بر دانش آن کتاب مسلط می‌شد و یا همهٔ چیزهایی را که آن شخص می‌دانست کشف می‌کرد. او می‌نویسد که کار قلمیش بالغ بر ۲۰٫۰۰۰ صفحه مسوّده در سال بود. او به واسطهٔ پانزده‌سالی که بر سر تألیف کتابش *جوامع* گذاشت بینایی خود را از دست داد و ماهیچه‌های دستش فلج شد.[۱۱۸]

---

۱۱۷. *السیرة الفلسفیة*، در:

P. Kraus," Raziana I. La Conduite du Philosophe; Traité d'éthique d'Abū Muḥammad b. Zakariyyā al-Rāzī," *Orientalia*, 4 (1935), pp. 300-334;

رسائل فلسفیة، ص ۱۱۱-۹۷؛ ترجمهٔ انگلیسی، در:

A. J. Arberry," Rhazes on the Philosophic Life," *Asiatic Review,* 45 (1949), pp. 703-13 ;

همچنین از همو:

Aspects of Islamic Civilization (New York, 1964), pp. 120-30 (*Apologia Pro Vita Sua*).

۱۱۸. متن، ص ۱۱۰ (*رسائل فلسفیة*) / ترجمه، ص 129-30 (*Aspects*). والتسر، "Islamic Philosophy"، ص 17، با بیت مشهور سولون مقایسه می‌کند که «تاپیر شدم پیوسته بسیار چیزها می‌آموختم» و احترام بی‌نظیری را که ابوریحان بیرونی برای رازی قایل بود متذکر می‌شود. بیرونی فهرستی از آثار رازی تهیه کرد؛ رجوع شود به:

P. Kraus, *Epître de Bērūnī* (Paris, 1936).

دانشدوستی بیرونی را که برای او (مانند سرمشق و مقتدایش) نیز دستاورد علمی و تحقیقی امری پیشرفتی بود، فرانتس روزنتال وصف کرده است، در:

" On Some Epistemological and Methodological Presuppositions of al-Bīrūnī,"*Beyrunî ' ye Armağan'dan ayribasim* : *Türk Tarih Kurumu Basimevi* (Ankara, 1974), pp. 145-56.

گفته‌های بیرونی در باب لذّت بخش بودن و مفید بودن دانش و بویژه لذت‌بخش بودن آن را باید با نظری به اتهام Nützlichkeit [مفید بودن] خواند که پیشتر وصف آن آمد. روزنتال می‌نویسد: «چنانکه بیرونی می‌گوید، آموختن دانش برای او لذّت‌بخش بود. وقتی که این عمل به کمال رسید و لذا لذّت آن از میان رفت، او با همهٔ وجودش به تدریس پرداخت و امکان بیشتری برای رسیدن به خوشی و سعادت کسب کرد. او حقیقتاً متقاعد شده بود که درحالی‌که کوششهای انسان بی‌دوام و ناقص بود، لذّت دانش ابدی بود و هیچ‌گاه متوقف نمی‌شد. ذات دانش همین است. دانش خوشی و سعادت حقیقی انسان است» (ص 152-53). همچنین ملاحظه کنید این گفتهٔ فارابی را از *فلسفة ارسطوطالیس*، ترجمهٔ انگلیسی، ص 77، قطعهٔ 3: «بعلاوه، نفوس مشتاق دانستن چیزهایی هستند که برای آنچه ضروری است مفید نیستند». فارابی شاید به گفتهٔ مشهور ارسطو اشاره می‌کند که «همهٔ انسانها بطبع مشتاق دانستن‌اند» (*مابعدالطبیعه*، کتاب آلفا، ←

نگرش رازی نسبت به دین تقلیدی [traditional] خصمانه بود. او صحّت وحی را منکر شد و بر انبیا داغ شیّادی گذاشت. او مانند فیلسوفان جنبش روشنگری در قرن هجدهم معتقد بود که ادیان با یکدیگر تناقض دارند و پیشرفت انسان را کُند می‌کنند و سدّ راه فلسفه و علم می‌شوند و آتش خصومت و جنگ را شعله‌ور می‌سازند.[۱۱۹]

خصومت رازی و منادیان وی (ابن‌مقفع، ابوعیسی بن ورّاق و ابن راوندی) با دین حاکم آنها را از اکثریت فلاسفه متمایز می‌سازد. رازی و همفکران او یقیناً ملحد بودند و به سنّت عزیز و قدیم مجادله با ادیان وحیانی از جانب «تعلیم قدیم و حقیقی» ادامه دادند. مضامین حملات جدلی آنها را تا تجهیز ایرادهای مانوی و گنوسی / غنوصی علیه آیین توحید و تا مناقشات فلسفی مدافعان آیین وثنی، کسانی مانند سلسوس و فرفوریوس و امپراتور یولیان و پروکلوس، می‌توان پی گرفت. آنها عقل‌گرایانی صِرف نبودند، بلکه ملحدانی بودند که (برخلاف جریان اصلی فلاسفه) حکومت و نظم اجتماعی را تهدید می‌کردند.[۱۲۰] اکثریت فلاسفه ساعیانه از حمله به اصول بنیادی اسلام

→

فصل اوّل، ۹۸۰ الف ۲۰)، و نیز شاید اشاره است به حدیثی که می‌گوید پیامبر [ص] دعا کرد که خدا او را از علمی که دارای فایده نیست حفظ فرماید (گولدتسیهر، *Stellung*، ص 6).

۱۱۹. اندیشه‌های الحادی او در *مخارق‌الانبیاء* (*حیل‌المتنبّیین*) شرح داده شده بود که ظاهراً در مفهوم *De Tribus Impostoribus*، مضمون مورد علاقهٔ عقل‌گرایان اروپایی تأثیر گذاشته بود، و همچنین در *فی‌نقدالادیان* مندرج در *اعلام النبوة* ابوحاتم رازی. رجوع شود به:

P. Kraus and S. Pines, "Al-Rāzī," *The Encyclopaedia of Islam*, First Edition, IV, pp. 1135-36.

آنها حملهٔ او را «شدیدترین مناقشه با دین که در طیّ قرون میانه پدید آمد» می‌نامند.

۱۲۰. این دیدگاه با دیدگاه ه. س. نیبرگ متفاوت است که ابن راوندی را صرفاً فیلسوفی ارسطویی و عقل‌گرا معرّفی می‌کند که در استنباط نتایج از هر معتزلی دیگری منسجم‌تر بود. رجوع شود به:

H. S. Nyberg, " ʿAmr ibn ʿUbaid et Ibn al-Rawendi, deux réprouvés," *Classicisme et déclin Culturel dan l'histoire de l'islam* (Paris, 1957), pp. 125-36, especially pp. 133-35.

پلسنر از نیبرگ پیروی می‌کند و درخصوص ابن‌راوندی می‌گوید که «او از هر معتزلی دیگری در کار بستن عقل برای بحث از موضوعات کلامی منسجم‌تر بود؛ در یک کلام، او عقل‌گرا بود امّا ضدّ دین نبود»، رجوع شود به:

M. Plessner, " Heresy and Rationalism in the First Centuries of Islam," in *The ʿUlamā and Problems of Religion in the Muslim World* (Studies in Memory of Professor Uriel Heyd), ed. G. Baer (Jerusalem, 1971) (به عبری), pp. 3-10, especially pp. 8-10.

پلسنر در ادامه می‌گوید که رازی [کذا، ابن راوندی؟] به هیچ‌وجه ملحد نبود؛ او صرفاً متفکری شبه فردگرا و ←

اجتناب کردند؛ درواقع، آنها با دادن یک مبنای عقلانیِ فلسفی به دین از آن دفاع کردند؛ زیرا آنها صمیمانه معتقد بودند که اساطیر و رموز دینی لازمهٔ مصلحت جامعه و رفاه ابنای بشر (صلاح الخلق) است.[۱۲۱] در این حالت از «انسان‌گرایی دینی» مورد اعتقاد فلاسفه، هیچ کوششی برای واژگون کردن ظروف سنّت وجود نداشت. «ضدّ سنّت»ی که فلاسفه نمایندهٔ آن در اسلام بودند اساساً غیر از ضدّ سنّتی بود که ملحدانی مانند رازی و ابن‌راوندی یا فداییان اسماعیلی معرّف آن بودند. ترکیب «امامان انقلابی» با فلاسفهٔ ضدّ سنّت (به‌طور نمونه، فداییان با فارابی) تقریباً معادل است با برابر گذاشتن یک تروریست نارنجک دستی پرت‌کن با یک استاد دانشگاه مارکسیست.[۱۲۲] فلاسفه با رفتار حزم‌اندیشانه و محافظه‌کارانه‌شان ـ می‌توان گفت، انسانیّت‌شان ـ از برانگیختن دلواپسی‌های جامعه‌ای سنّتی اجتناب کردند و بدین وسیله موفق به حفظ و انتقال یک میراث فرهنگی بیگانه در مدار جهان‌اسلام شدند.

فلاسفه از اساطیر مرسوم امّتهای مربوطشان فراتر رفتند، امّا فایدهٔ اجتماعی این اساطیر را تصدیق کردند و ترک آنها را موعظه نکردند. نفس ناطقه واحد است و در افراد مختلف تجسّم می‌یابد. بنابراین حقیقت واحد است و در سنن دینی متفاوت منعکس می‌شود. «نزد فلاسفه»، به حقیقت انسان بودن و زندگی توأم با خرد، در غیاب وجود نظم اجتماعی، تصوّرناپذیر است. آنها جامعه را مشتمل بر خواص روشن‌اندیشی

→

ضدّ نظام موجود و ضدّ پاک‌دینی بود. امّا رازی و منادیان او ضدّ دین بودند و آن مضامین ضدّ دینیی را تکرار می‌کردند که اثر آنها را تا مناقشات عصر وثنی می‌شد پی گرفت و بر طبق آنها: وحی غیرحقیقی است و انبیا و رسولان جادوگران صرف‌اند (با تجلیل ملازم آن از عقل به منزلهٔ یگانه راهنما و اصل مشترک نوع بشر)؛ دین تعلیمی ابلهانه است که برای عوام بی‌فرهنگ در نظر گرفته شده است؛ دین مخالف با عقل و تفکر نظری فلسفی است و مشوّق هواداری کور از ایمان است؛ دین مشتمل بر تعالیمی مهمل و بی‌معناست (تشبیه، خلق، وغیره)؛ تناقضات موجود در میان ادیان و درمیان هریک از آنها؛ و بالاخره ادیان مشوّق تنگ‌نظری و طلب قدرت دنیوی‌اند.

۱۲۱. غزالی، *فیصل التفرقه بین الاسلام والزندقه*، تصحیح س. دنیا (قاهره، ۱۹۶۱)، ص ۱۰۲ـ۱۰۱، میان فلاسفه و زنادقه فرق قایل می‌شود و اصل «صلاح الخلق» را متذکر می‌شود که فلاسفه درخصوص اعتقاد به کثیری امور مانند رستاخیز و علم و مشیّت خدا اتّخاذ کردند.

۱۲۲. مقایسه شود با:

M. Halpern," Four Contrasting Repertories of Human Relations in Islam," in *Psychological Dimensions of Near Eastern Studies,* ed. L. Carl Brown and N. Itzkowitz (Princeton, 1977). pp. 81 ff., especially p. 91, and note 45.

می‌انگاشتند که از خرد و میراث باستان تغذیه می‌کردند و عوامی که سخت نیازمند ارشاد دینی بودند. فلاسفه از قوانین شرع دفاع می‌کردند چون این قوانین انعکاسی از حقیقت داشتند و عوامِ بی‌توجّه به تفکّر استدلالی را ترغیب به عمل فاضله می‌کردند. فیلسوف حقیقی اعتقادِ بی‌چون و چرا به مطلقهای اخلاقی را که حافظ نظم اجتماعی است سست نمی‌کند.[۱۲۳] فلاسفه در نگرشی که نسبت به دینِ عوام داشتند شاگردان خوب رواقیان و افلاطونیان قدیم بودند.

بدین ترتیب فلاسفه در رفتاری که با عوام در پیش گرفتند صفت philanthrōpia [انساندوستی] را به نمایش گذاشتند. محبّت به همهٔ انسانها در قطعه‌ای الهام برانگیز در *تهذیب الاخلاق* یحیی بن عدی به‌گونه‌ای بلیغ ابراز می‌شود:

[وینبغی لمحب الکمال أیضاً أن یعود نفسه محبة الناس أجمع، والتودد إلیهم، والتحنن علیهم، والرأفة والرحمة لهم، فان الناس قبیل واحد متناسبون، تجمعهم الانسانیة، و حلیة القوة الالهیة هی فی جمیعهم و فی کل واحد منهم، و هی النفس العاقلة. و بهذه النفس صارالانسان انساناً، و هی اشرف جزأی الانسان اللذین هماالنفس والجسد، فالانسان بالحقیقة هوالنفس العاقلة، و هی جوهر واحد فی جمیع الناس، والناس کلهم بالحقیقة شیء واحد وبالاشخاص کثیرون.

واذا کانت نفوسهم واحدة، والمودة انما تکون بالنفس، فواجب أن یکونوا کلهم متحابین متوادین، و ذلک فی‌الناس طبیعة، لولم تقدهم النفس الغضبیة... فاذا ضبط الأنسان نفسه الغضبیة، وأنقاد لنفسه العاقلة، صارالناس کلهم له اخواناً واحباباً، و إذا

---

۱۲۳. شرع جوانان را اصلاح می‌کند، افعال پسندیده را در آنها راسخ می‌سازد و نفوس آنها را برای رسیدن به حکمت آماده می‌کند تا در طلب فضایل و رسیدن به سعادت انسانی برآیند؛ مسکویه، *تهذیب‌الاخلاق*، ص ۳۵ و ۴۹. فارابی تأکید کرد که جوانی که به مطالعهٔ فلسفه می‌پردازد «باید برطبق احکام شرعی و عاداتی که سازگار با طبع و مزاج فطری اوست تربیت شود. او دربارهٔ اعتقادات آن دینی که با آن بار آمده اعتقاد صحیحی خواهد داشت و به اعمال صالحی که در آن دین برای او مقرّر شده قیام خواهد کرد و از ادای تمامی یا اکثر آنها فروگذاری نخواهد کرد. بعلاوه، او به فضایل عموماً مقبول نیز قیام خواهد کرد و از اعمال شریف مقبول در نزد عموم کوتاهی نخواهد کرد»؛ *تحصیل‌السعادة*، ترجمهٔ انگلیسی، ص 48 **قطعهٔ 60**. رجوع شود به: محسن مهدی، *فلسفهٔ تاریخ ابن خلدون* (شیکاگو، ۱۹۶۴)، فصل ۲، «فلسفه و شریعت» [ترجمهٔ مجید مسعودی، تهران ۱۳۵۲ ش]، که بهترین گزارش درخصوص رابطهٔ فلاسفه با جامعه‌ای است که در آن زندگی می‌کردند. توجّه کنید به تعریف فلاسفه از نظر جرجانی (*تعریفات*، ص ۴۱): «آنان که قول و فعل ایشان مطابق با سنّت است» و گفتهٔ فارابی (زینون، ص ۱۰-۹) که فیلسوف باید «از [انجام دادن] آنچه در امّت پیامبرش حرام شده است خودداری ورزد و در آداب و رسوم با جماعت موافقت کند»؛ (مهدی، ص 131، یادداشت 2 [/ ترجمهٔ فارسی، ص ۱۴۵، یادداشت ظاهراً حذف شده است].

أعمل الإنسان فکره رأی أن ذلک واجب، لأن الناس إماّ أن یکونوا فضلاء، أو نقصاء، فالفُضلاء، یجب علیه محبتهم لموضع فضلهم، و النقصاءُ یجب علیه رحمتهم لأجل نقصهم.

فیحق لمُحب الکمال أن یکون مُحباً لجمیع الناس، متحنناً علیهم، رؤفاًبهم، وخاصةالملک و الرئیس،فانالملک لیسیکون ملکاً مالم یکنمحباً لرعیته رؤفاًبهم.] بر محبّ کمال نیز فرض است تا محبّت به تمام انسانها را در نفس خویش بپرورد و نسبت به همهٔ آنان رحمت و شفقت داشته باشد. زیرا انسانها از یک قبیله‌اند، مرتبط با یکدیگر و پیوسته به هم از طریق انسانیت. و زینت قدرت الهی در تمام، و هریک، و فرد فرد آنها وجود دارد و آن نفس عاقله است و این جوهری است در تمامی انسانها. تمام انسانها در واقع شیئی واحد در افراد کثیرند.

و از آنجا که نفوس آنها یکی است و محبّت به وسیلهٔ نفس پدید می‌آید، بر همهٔ آنان واجب است که نسبت به یکدیگر محبّت و رأفت داشته باشند. این خصلت فطری انسان است، مادام که نفس غضبیّه هادی او نباشد... هنگامی که انسان نفس غضبیّه‌اش را مهار می‌کند و نفس عاقله هادی او می‌شود، تمامی انسانها برادران و دوستان او می‌شوند.... زیرا انسانها یا بافضیلت‌اند و یا عاری از فضیلت. انسان باید اشخاص بافضیلت را به سبب فضیلت آنها دوست بدارد و به افراد بی‌فضیلت به سبب نقص آنها شفقت داشته باشد. و بنابراین شایسته است که دوستدار کمال، خاصّه پادشاه و رئیس قوم، تمامی انسانها را دوست داشته باشد و نسبت به آنها رحم و شفقت نشان دهد. زیرا پادشاه، مادام که نسبت به رعایا محبّت و شفقت نداشته باشد، پادشاه نیست....[۱۲۴]

---

۱۲۴. *تهذیب‌الاخلاق*، در *رسائل البلغاء*، تصحیح م. کُرد علی، چاپ سوم (قاهره، ۱۹۴۶)، ص ۵۲۲-۴۸۳، در ص ۱۸ ـ ۵۱۷. این قطعه در متنی می‌آید (ص ۲۲ ـ ۵۱۲) که در آنجا ابن‌عدی از انسان کامل (الانسان التام) بحث می‌کند و او را «محبّ الکمال» می‌نامد. او به دفعات می‌گوید که این عنوان بیش از همه سزاوار شاهان و رئیسان است. «انسان کامل بطبع رئیس است» (ص ۵۲۰). صحّت انتساب این اثر به یحیی بن عدی تقویت شده است، در:

K. Samir," Le Tahḏīb al - Aḫlāq de Yaḥyā B. 'Adī (m. 974) attribué à Čaḥiz et à Ibn al- 'Arabī," *Arabica*, 21 (1947), pp. 111-37.

همچنین رجوع شود به:

Walzer," On the Legacy of the Classics in the Islamic World ," in *Greek into Arabic*, p. 33.

والتسر دربارهٔ این قطعه می‌نویسد: «این قطعه مبیّن زبان فلسفهٔ رواقی و فلسفهٔ نوافلاطونی در یک متن ←

انسانیت، به معنای philanthrōpia، در رسالهٔ کوتاهی درخصوص چگونگی زندگی فیلسوف به قلم شاگرد ابن‌عدی، ابوالخیر حسن بن سُوار، با حرّیّت و آزادگی نیز قرین دانسته شده است.[۱۲۵] فیلسوف حقیقی کسی است که عشق بی‌شائبه و اصیلی به ماهیت واقعی همهٔ اشیاء دارد. از اینجا بالضرورة نتیجه می‌شود که فیلسوف به وسوسهٔ امور مادّی تسلیم نمی‌شود و عفیف (sōphrōn) و سخاوتمند است؛ زیرا آزمندی ترجیح نهادن پول به «انسانیت» و «حرّیّت» است و فیلسوف هیچ چیز را به انسانیت و حرّیّت ترجیح نمی‌دهد. جفت مفاهیم philanthrōpia و حرّیّت (eleutheriotētos) در رسالهٔ منحول ارسطویی *دربارهٔ فضایل و رذایل* دیده می‌شود.[۱۲۶]

به گفتهٔ ابن عدی محبّت به نوع بشر ریشه در فطرت انسان دارد و این امر وقتی فطری انسان است که عقل هادی انسان باشد و او تابع امیال نفس غضبیه‌اش نشود. فلاسفه این مفهوم را که محبّت به نوع بشر علاقهٔ فطری است با نام ارسطو متّصل کردند. ابوالحسن عامری، به نقل از ارسطو، میان علاقهٔ فطری و غیرفطری تمایز قایل می‌شود و نمونه‌هایی را به عنوان صورتهای مختلف علاقهٔ فطری ذکر می‌کند که از آن جمله است، علاقهٔ فرمانروا به رعایایش، علاقهٔ والدین به فرزندانشان، علاقهٔ مرد به همسرش، و علاقهٔ

→

است.» محتمل است که این قطعه ملهَم از نگرش مسیحی باشد (محض نمونه، رجوع شود به لاکتانتیوس، پیشتر، ص ۴۰۰). جملهٔ آخر یادآور رساله‌های عصر یونانی‌مآبی دربارهٔ سلطنت است. رجوع شود به: پیشتر، یادداشت ۱۰۵.

125. B. Lewin," L' idéal antique du philosophie dans la tradition arabe; un tracté d'éthique du philosophe bagdadien Ibn Suwār," *Lychnos* (Uppsala, 1954-1955), pp. 267-84, on p. 282.

لوین مقاله‌ای از ابن‌سوار با عنوان *مقالة فی صفت الرجل الفیلسوف* را ترجمه می‌کند. این قطعهٔ موردبحث در نسخهٔ خطی راغب پاشا ۱۴۶۳، برگ ۶۴ الف است.

126. *Virtues and Vices*, 1250b 25f.

(رجوع شود به: Lewin، ص 275)، در ترجمه‌های عربی *فضایل و رذایل*، تصحیح و ترجمهٔ:

M. Kellermann, *Ein Pseudoaristotelischer Traktat über die Tugend* (Göttingen, 1965), I, 42 /II, 72.

همچنین رجوع شود به:

F. Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom* (Leiden, 1960), p. 90.

چیچرو در *De Officiis*،کتاب سوّم ،فصل ۲۴، ص 89 ,humanitas را مقابل utilitas می‌گذارد؛ رجوع شود به:

Heinemann," Humanitas," cols. 301-302,

آنجا که قرابت liberalitas با humanitas و قرابت homo liberalis با homo humanitas بحث می‌شود.

انسان به همشهریانش، و به همین‌سان محبّت به همهٔ ابنای بشر و حیوانات.[۱۲۷] مسکویه نیز به همین‌سان از علل علاقه یا مصاحبت دوستانه (محبّت / philia)، حتی در مکانهایی غریب مانند کشتی، بحث می‌کند و می‌گوید که اصل هرگونه مصاحبت دوستانه اُنس طبیعی (sociability) است. و این از آن روست که انسان بطبع انیس (sociable) است و وحشی (یا: غیرمتمدن) یا بیزار از جامعه (نُفُور) نیست.[۱۲۸] مسکویه سپس این نظر لغت‌نویسان عرب را که کلمهٔ «انسان» مشتق از ریشهٔ «اُنس» ("to be sociable") است با تأیید نقل می‌کند.[۱۲۹] مسکویه در جایی دیگر می‌گوید که کمال انسان (الکمال الانسی) به وسیلهٔ تعاون همهٔ انسانها حاصل می‌شود و لذا، از آنجا که انسانها به کمال یکدیگر کمک می‌کنند، آنها باید یکدیگر را دوست داشته باشند، زیرا هریک از ایشان کمال خویش را در دیگری می‌بیند و هریک مانند عضو یک پیکرند.[۱۳۰]

به گفتهٔ مسکویه، از میان تمامی حیوانات، تنها انسان است که در استکمال ذاتش

---

۱۲۷. *السعادة والاسعاد*، ص ۱۴۰.

۱۲۸. *تهذیب الاخلاق*، ص ۱۴۰. مقایسه شود با: *اخلاق نیکوماخوسی*، کتاب هشتم، فصل اوّل، ۱۱۵۵ الف ۲۲ـ۱۶ (تصحیح و ترجمهٔ H. Rackham [کمبریج، ۱۹۵۶]): «و علاقهٔ والدین به فرزندان و علاقهٔ فرزندان به والدین ظاهراً باید غریزه‌ای فطری باشد، نه فقط در انسان بلکه همچنین در پرندگان و اکثر حیوانات؛ و به همین سان است دوستی میان اعضای یک نوع و این بویژه در میان نژاد انسان قوی است و به همین دلیل است که ما آنان را که نوعدوست‌اند (tous philanthrōpous) می‌ستاییم. حتی وقتی که از سرزمین خود بیرون می‌شویم می‌توانیم ببینیم که قرابت و دوستی فطری (hōs oikeion...kai philon) میان انسان و انسان به صورت جهانی وجود دارد». این قطعه‌ای است که برینک و بالدری (پیشتر، یادداشت ۹) در آنجا نطفهٔ اندیشه‌های تئوفراستوس دربارهٔ خویشاوندی بشری را می‌یابند، رجوع شود به:

Brink," *Oikeiōsis* and *Oikeiotēs* : Theophrastus and Zeno on Nature in Moral Theory," pp. 126 and 133; Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought,* pp. 90, 123 and 144.

۱۲۹. اشتقاق «انسان» از «اُنس» نظر بصریهاست، رجوع شود به:

Lane, *An Arabic - English Lexicon*, I, p. 115.

ما ترجیح می‌دهیم فرض کنیم که «اُنس» اسمی مشتق از «انسان» است.

۱۳۰. *تهذیب الاخلاق*، ص ۱۵ـ۱۴. او، در ص ۱۳۵، از تعبیر «انسان واحد» استفاده می‌کند. همچنین مقایسه شود با: *تهذیب الاخلاق*، ص ۱۶۶، آنجا که از قول «سقراط» دربارهٔ پسندیده بودن تعلیم محبت و سازگاری و خیر عمومی که به همهٔ انسانها به واسطهٔ دوستی و اُنس طبیعی می‌رسد، به جای تاریخ شاهان و جنگهای آنها، به کودکان نقل کلام می‌شود. دربارهٔ این قطعه که در واقع تلخیصی است از گفتهٔ تمیستیوس / ثامسطیوس، رجوع شود به:

F. Rosenthal, "On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World," *Islamic Culture*, 14 (1940), pp. 403-404.

بی‌نیاز از دیگران نیست. گفتهٔ حکما ـ مبنی بر اینکه «انسان بطبع سیاسی (مَدَنی) است» ـ به معنای آن است که او نیازمند وجود شهری است که در آنجا مردمان بسیاری وجود دارند تا امکان رسیدن به سعادت انسانی (السعادة الانسانیة / anthrōpinē eudaimonia) میسّر شود. هر انسانی بطبع و به ضرورت نیازمند دیگران است و لذا محتاج همدلی و همراهی و محبّت صمیمانهٔ انسانها، زیرا آنها ذات و انسانیت او را کامل می‌کنند. بنابراین هیچ شخص هوشمندی انزوا را ترجیح نخواهد داد و آنان که زهد را فضیلت می‌شمارند و در غارها یا خانقاهها کناره می‌گیرند یا در اطراف و اکناف جهان سرگردان می‌شوند، هیچ یک از فضایل انسانی را کسب نمی‌کنند.[۱۳۱]

این تصور که انسان بطبع سیاسی / مدنی است دو معنا دارد: (۱) او موجودی اجتماعی است و به محبّت بشری اشتیاق می‌ورزد؛ (۲) او *نیازمند* دیگران است، برای اینکه به بقای خود ادامه دهد. مسکویه در این جمله که «انسان مدنی بالطبع است»، بیشتر به معنای دوّم توجّه دارد و مقصودش این است که انسان نمی‌تواند مانند پرندگان و درندگان در انزوا زندگی کند؛ او به منظور تأمین معاش و آسایش خود نیازمند معاشرت و مساعدت مادّی است و این معاشرت و مساعدت متقابل شهرنشینی (مدنیّت) است.[۱۳۲]

---

۱۳۱. همان، ص ۱۳۱. همچنین رجوع شود به: فارابی، *تحصیل السعادة*، ترجمهٔ انگلیسی، ص 23، قطعهٔ 18، آنجا که می‌گوید انسان «حیوان اجتماعی و سیاسی» نامیده می‌شود (رجوع شود به یادداشت 3 در همان کتاب، در ص 145، برای استنادهای مشابه به این گفتهٔ ارسطویی). تعبیر «موجود اجتماعی» (animal sociale) را سنکا، *De beneficiis*، کتاب هفتم، فصل ۱، ص ۷، ولاکتانتیوس، ***Divine Institutions***، کتاب ششم، فصل ۱۰، ص ۱۰، استفاده کردند؛ رجوع شود به:

Barker, ***From Alexander to Constantine***, p. 463 and note 1.

روایت جالب توجّهی از این گفتهٔ ارسطو در *الأمد علی‌الأبد* عامری، نسخهٔ خطی سرویلی ۱۷۹/۲، برگ ۳۶ ب، دیده می‌شود: «الانسان دینی بالطبع» («انسان بطبع دینی است») (اگر خطایی ناشی از استنساخ نباشد). این گفتهٔ ارسطویی در *سیاست*، کتاب اوّل، فصل ۱، ۱۲۵۳ الف ۹، دیده می‌شود: رجوع شود به:

E. Barker, ***The Politics of Aristotle*** (New York, 1962), p. 5,

او ترجمه می‌کند «انسان بطبع حیوانی متمایل به زندگی در "polis" است». مقایسه شود با: *اخلاق نیکوماخوسی*، کتاب اول، فصل ۷، ۱۰۹۷ ب ۱۱ («انسان بطبع موجودی سیاسی است»)؛ و کتاب نهم، فصل ۹، ۱۱۶۹ ب ۱۹ و بعد. «چیز عجیبی خواهد بود که تنهایی انسان را شاد سازد، چرا که هیچ کس از میان همهٔ چیزهای خوب دنیا تنهایی را بر نخواهد گزید؛ انسان موجودی است که برای معاشرت سیاسی آفریده شده و طبع او [متمایل به] زیستن با دیگران است»؛ به نقل از: Barker، در یادداشت 4، همانجا.

۱۳۲. در *الهوامل والشوامل*، ص ۶۹، ۸۷، مسکویه از کلمهٔ «تمدّن» استفاده می‌کند و در آنجا این کلمه ←

و مدنیّت در آبادانی (عمارت) ممکن است و آبادانی به وسیلهٔ کمک یاریگرانِ بسیار و انتشار عدل در میان آنها و به وسیلهٔ قدرت حاکم (سلطان) که کاروبار آنها را نظم می‌دهد و مراتب ایشان را حفظ و شرور را از ایشان دفع می‌کند به انجام می‌رسد. و وقتی که چنین چیزی در کار نباشد، مدنیّت تباه می‌شود.[۱۳۳] این تصور که انسان بی‌نیاز از دیگران نیست و نیازمند جامعه است در قطعه‌ای از عامری که به‌نظر می‌آید تلخیصی از عبارات ارسطو در *سیاست*، کتاب اوّل، فصل ۱، ۱۱۵۳ الف ۲۹ـ۲۶، باشد نیز مورد توجّه قرار می‌گیرد: «استاد منطق [ارسطو] گفته است: وجود جامعه لازمهٔ حیات انسان است؛ زیرا آدمی (فرد) از دیگران بی‌نیاز نیست مگر اینکه جانوری صیاد یا موجودی الهی در زندگی «فاضله» باشد، و ولو آنکه او صاحب همهٔ چیزهای خوب (خیرات) باشد».[۱۳۴]

مقدار مطلوب معاشرت انسانی در سطح دولتشهر را فلاسفه تعیین نکردند. دولتشهر / polis به مثابهٔ بخشی از میراث کلاسیک جایگاه خاصی نیافته بود. فارابی مدینه / polis را کمترین زیستگاهی شمرد که در آنجا کمال انسانی تحصیل‌پذیر بود.[۱۳۵]

→

به معنای «جامعه» می‌آید. همچنین مقایسه شود با: *الفوزالاصغر*، برگهای ۵۳ ب - ۵۲ الف، بویژه ۵۳ ب، آنجا که مسکویه می‌گوید که اجتماع متعاون «تمدن» (جامعه) است، چه در صحرا (وَبَر)، شهر (مَدَر) و چه در قلّهٔ کوه باشد. ممکن است که معنای «مدنیت» در قطعهٔ موردبحث ما همین باشد.

۱۳۳. همان، ص ۵۱ ـ ۲۵۰. در قطعه‌ای پیشتر (ص ۳۵)، مسکویه می‌گوید که آنان که از کمک متقابل دریغ می‌کنند زاهدان‌اند و اینان به خودشان و به دیگران ظلم می‌کنند. او می‌گوید که آنها در میان فیلسوفان و نیز در میان فرقه‌های مذهبی، مانند صوفیان، وجود دارند. دربارهٔ ظلم / جور / عُدوان زاهدان، کسانی که از دیگران کمک می‌گیرند بی‌آنکه درعوض کمکی دهند، همچنین رجوع شود به: *الفوز الاصغر*، برگ ۵۴ الف.

۱۳۴. *السعادة والاسعاد*، ص ۱۵۰، ترجمهٔ انگلیسی از:

S. Pines, "Aristotle's Politics in Arabic Philosophy," *Israel Oriental Studies*, V, p. 151.

همچنین رجوع شود به: فارابی، *فصول منتزعه*، تصحیح ف. م. نجّار (بیروت، ۱۹۷۱)، ص ۳۳، قطعهٔ ۱۲؛ تصحیح و ترجمهٔ (انگلیسی) د. م. دانلپ (کمبریج، ۱۹۶۱)، قطعهٔ ۱۱ (ترجمه، ص 33 - 32). فارابی می‌گوید که قدما واجد همهٔ فضایل را «الهی» می‌گفتند و حال آنکه متضادّ آن را گاهی «سَبُع» می‌نامیدند. دانلپ همچنین به (مقدمه، ص 19 و یادداشت در ص 81 - 80) به ابن باجه، *تدبیرالمتوحّد*، تصحیح و ترجمهٔ آسین پالاسیوس (مادرید ـ غرناطه، ۱۹۴۶)، ص ۱۷ـ۱۶ / ص 49 - 47، ارجاع می‌دهد؛ همچنین رجوع شود به:

D. M. Dunlop," Ibn Bājjah's Tadbīru'l- Mutawaḥḥid (Rule of the Solitary)," *JRAS*, 1945, p. 72,

آنجا که همین اندیشه ابراز شده است.

135. Pines, *ibid.*, p. 156.

←

او اجتماع انسانی مطلوبتری را در نظر داشت که تمامی جهان مسکون (معموره / oikoumenē) یا اجتماع بزرگی از ملل بسیار را زیر فرمانروایی فیلسوف ـ شاهی درمی‌آورد، یعنی در مقیاسی فراتر از جامعه‌های محقّق انسانی که در سطح «امّت» و «مدینه» وجود داشتند. بدین ترتیب نظر فارابی با ارسطو از این حیث تفاوت می‌کرد که او مدینه / polis را اجتماعی با حجم مطلوب نمی‌شناخت و اشارهٔ اتفاقی ارسطو به «امّتها» را به تصوری از دولت جهانی بسط داد.[۱۳۶] فارابی در رؤیایی که از صلح جهانی در دولت جهانی کامل در سر داشت، مدلّل ساخت که «موجوداتی مانند انسان که متعلق به یک نوع، یعنی انسان، هستند باید به جنگ با یکدیگر خاتمه دهند؛ زیرا انسانیت / anthropōtēs آنها را به یکدیگر پیوند می‌دهد».[۱۳۷] او با «کسانی که معتقد بودند تعاون حقیقی تنها با پیمان پایدار و با دوستی متقابل (تحابب / philia) و همدلی (ائتلاف / homonoia) حاصل می‌شود»[۱۳۸] موافق بود.

تصوّر دولت جهانی در اسلام قرون اولیهٔ‌هجری با استناد به ارسطو و بر اساس نامه‌ای

→

همچنین رجوع شود به:

R. Walzer, "Aspects of Islamic Political Thought," *Oriens*, 16(1963), p. 53.

او بر این فرض است که دولتشهر / polis شاید «باقیمانده‌ای از گذشته» شد و می‌افزاید که «در جهان یونانی‌مآبی دولتشهرهای مستقل و خودمختار اندکی وجود داشتند و بعدها نه در امپراتوری رومی و نه حتی در هیچ گوشه‌ای از جهان اسلام وجود نداشتند».

136. Pines, pp. 156-57, 159.

پینس به *سیاست*، کتاب اوّل، فصل ۱، ۱۲۵۲ ب ۲۸ ـ ۱۲۵۲ الف ۵، ارجاع می‌دهد. ارسطو در ۱۲۵۲ ب ۲۰ از «ملتها» نام می‌برد، مفهومی که او صفت بارز اقوام غیریونانی می‌شمرد و همان‌طور که پینس خاطرنشان می‌کند، او یونانیان را به دولتشهرهایشان تقسیم می‌کرد. و امّا درخصوص منبع تلقّی فارابی از دولت جهانی، پینس این امکان را مدّ نظر قرار می‌دهد که این قطعه و دیگر قطعه‌ها برگرفته از تلخیص کتاب اوّل و شاید نیز کتاب دوّم *سیاست*، تصنیف شده در دورهٔ یونانی مآبی و رومی و متأثر از تعالیم رواقی بودند. همچنین رجوع شود به:

Walzer," Platonism in Islamic Philosophy," *Greek into Arabic*, p. 244 ;" The achievement of the falasifa and their eventual failure," *Colloque sur la Sociologie Musulmane* (Brussels, 1961), p. 355; "Aspects of Islamic Political Thought," p. 48.

۱۳۷. *المدینة الفاضله*، ص ۷۹؛ Walzer، همان، ص 55-54. والتسر به چیچرو، *De Officiis*، کتاب سوّم، ص 24، ارجاع می‌دهد. در متن دیتریسی (ص 79، سطر ۱۰) به جای «انسانیة» «انسیة» آمده است.

۱۳۸. *المدینة الفاضلة*، ص ۷۴؛ Walzer، همان، ص 53 - 52.

به حسب قراین از فیلسوف به شاگردش اسکندر کبیر شناخته شده بود.[۱۳۹] احساسات مندرج در این نامه حُسن ختامی است برای مضمون این مقاله:

> می‌دانم که اگر برای نوع بشر به‌طور عام رسیدن به سعادت حقیقی در طیّ زندگی دنیوی مقدّر شده باشد، وقتی چنین سعادتی دست خواهد داد که همدلی [ائتلاف / homonoia] و نظمی که وصف خواهم کرد پدید آید. خوشا آن که آن روز فرخنده را که انسانها به تأسیس یک حکومت و یک مُلک توافق می‌کنند می‌بینند. در آن روز، انسانها از جنگ و ستیز دست می‌کشند و خودشان را وقف آن چیزی می‌کنند که آسایش آنها و آسایش شهرها و سرزمینهای آنها را افزون می‌کند. آنها همه از امنیت و آسایش برخوردار می‌شوند و روزشان را به بخشهایی تقسیم می‌کنند و بخشی را برای استراحت و آسایش تن، بخشی را برای آموزش [ادب] و توجّه به آن پیشهٔ شریف، فلسفه ــ مطالعهٔ آنچه تحصیل شده است و جستجوی آنچه هنوز تحصیل نشده است. دوست دارم زنده‌باشم و آن عصر را ببینم ــ اگر نه همه، دست‌کم بخشی از آن. به هر تقدیر، اگر کهنسالی من و طول زندگی سپری شده‌ام این امر را ناممکن می‌سازد، آرزومندم که دوستان و برادرانم بتوانند آن را ببینند و اگر آنها نیز این توفیق را نیافتند، آنگاه کسانی که مانند ایشان و پیرو راه ایشان‌اند آن را ببینند.[۱۴۰]

---

۱۳۹. رجوع شود به:

S. M. Stern, *Aristotle on the World State* (Oxford, 1968), pp. 7-8.

استرن برای اصالت این نامهٔ ارسطو به اسکندر که این قطعهٔ هیجان برانگیز از آن گرفته شده است استدلال می‌کند. پینس /Pines، پیشگفته، ص 159، یادداشت 45، بر این فرض است که این نامه تا اندازه‌ای مبیّن تعالیم رواقی متأخّر است.

۱۴۰. مقایسه شود با:

Maimonides, *Mishneh Torah, Hilkhot Melakhim* (trans. A. M. Hershman, *The Code of Maimonides, Book Fourteen* : *The Book of Judges* (New Haven, 1949)," Kings and Wars"), XII, 4-5.

کتابنامه

[منابع «مقدمه به چاپ دوم» و «پیوست» در این کتابنامه گنجانده نشده است.]

منابع درجهٔ اوّل

آمونیوس (؟). *فی آراء الفلاسفة*، نسخهٔ خطی ایاصوفیه ۲۴۵۰.

ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم. *عیون الانباء فی طبقات الاطباء*، تصحیح ا. میلر، ۲ جلد، قاهره ـ کونیگسبرگ ۸۴ ـ ۱۸۸۲.

ابن اثیر، علی بن محمد. *الکامل فی التاریخ*، تصحیح ک. ی. تورنبرگ، ۱۲ جلد، لیدن ۷۶ـ۱۸۵۱.

ابن اسفندیار، بهاءالدین. [*تاریخ طبرستان*، چاپ عباس اقبال، تهران ۱۳۲۰ ش] ترجمهٔ انگلیسی، با عنوان:

An Abridged Translation of the History of Ṭabaristān . trans . E. G. Brown . Leiden and London 1906 (Gibb Memorial Series, 2).

ابن بابویه، ابوجعفر. *رسالة الاعتقادات الامامیه*، [ترجمهٔ محمد علی... الحسنی قلعه‌کهنه‌ای (با عنوان: *اعتقادات صدوق*)، تهران ۱۳۸۰ ق] ترجمهٔ انگلیسی، از:

A. A. A. Fyzee. *A Shiite Creed*. Oxford 1942.

ابن باجّه، ابوبکر بن صائغ. *رسائل الفلسفیة*، تصحیح م. فخری، بیروت ۱۹۶۸.

ـــ . *تدبیر المتوحّد*. تصحیح و ترجمهٔ م. آسین پالاسیوس، مادرید ـ غرناطه ۱۹۴۶.

ابن بَطّة. رجوع شود به: LAOUST.

ابن بُطلان، مختار، و علی بن رضوان. رجوع شود به:

The Medico - Philosophical Controversy between Ibn Buṭlān of Baghdad and

Ibn Riḍwān of Cairo. ed. and trans. J. Schacht and M. Meyerhof.Cairo 1937 (Publications of the Faculty of Arts of the Egyptian University, 13).

ابن تغری بردی، ابوالمحاسن. *النجوم الزاهرة*، تصحیح ت. گ. ی. یونبول و ب. ت. ماتهس، ۲ جلد، لیدن ۶۱ ـ ۱۸۵۵، تصحیح و. پوپر، ۵ جلد، برکلی و لیدن ۲۹ ـ ۱۹۰۹.

ابن‌جوزی، ابوالفرج. *المنتظم فی تاریخ الملوک والامم*، ۱۰ جلد، حیدرآباد ۵۹ ـ ۱۳۵۷/۴۰ ـ ۱۹۳۸.

ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل. *لسان المیزان*، ۷ جلد، بیروت ۱۳۹۰ / ۱۹۷۱.

ابن خلدون، ولی‌الدین عبدالرحمان. *مقدمه*، [ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، ۲ جلد، تهران ۵۳ ـ ۱۳۵۲ ش] ترجمهٔ ف. روزنتال، ۳ جلد، نیویورک ۱۹۵۸.

ابن خلّکان، احمد بن محمد. *وفیات الاعیان*، تصحیح م. م. عبدالحمید، ۶ جلد، قاهره ۱۹۴۸.

ترجمهٔ انگلیسی، از: M.G. De Slane. *Ibn Khallikān's Biographical Dictionary* 4vols. Paris and London. 1842-71.

ابن‌رشد، ابوالولید. [شرح بر *جمهوری افلاطون*] ترجمهٔ انگلیسی، با عنوان:

Commentary on Plato's Republic. ed. and trans. E. I. J. Rosenthal. Cambridge 1956 (Cambridge Oriental Publications, 1).

Trans. R. Lerner. *Averroes on Plato's "Republic"*, Ithaca 1974.

ـــ . *تفسیر مابعدالطبیعه*. تصحیح م. بویژ، ۴ جلد، بیروت ۵۲ ـ ۱۹۳۸.

ـــ . *تهافت التهافت*. تصحیح م. بویژ، بیروت ۱۹۳۰.

ابن سُوار، ابوالخیر. *مقالة فی صفت الرجل الفیلسوف*، نسخهٔ خطی راغب پاشا ۱۴۶۳.

ابن طیب، ابوالفرج. شرح بر *قاطیغوریاس ارسطاطالیس*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مصر، حکمت ۱ م.

ابن عبّاد، صاحب اسماعیل. *الروزنامه*، تصحیح م. ح. آل یاسین، بغداد ۱۳۷۷ / ۱۹۵۸.

ـــ . *دیوان*. تصحیح م. ح. آل یاسین، بیروت ۱۹۶۵.

ابن العبری. *تاریخ مختصر الدول*، تصحیح ا. صالحانی، بیروت ۱۸۹۰.

ابن عماد، عبدالحی بن احمد. *شذرات الذهب*، ۸ جلد، قاهره ۵۱ ـ ۱۳۵۰ / ۳۲ ـ ۱۹۳۱.

ابن قفطی، جمال‌الدین. *تاریخ‌الحکماء*، تصحیح ی. لیپرت، لایپزیک ۱۹۰۳.

ابن قیّم الجوزیّه، شمس‌الدین. *مفتاح دارالسعادة*، ۲ جلد، قاهره ۱۹۵۵.

ابن کثیر، عمادالدین. *البدایة والنهایة*، ۱۴ جلد، بیروت ۱۹۶۶.

ابن‌مرتضی، احمدبن یحیی. *کتاب طبقات المعتزله*، تصحیح سوزان دیوالد ـ ویلتسر، بیروت ۱۹۶۱.

ابن مقفّع، عبدالله. *کلیله و دمنه* [انشای ابوالمعالی نصرالله منشی، تصحیح م. مینُوی، چ ۷، تهران ۱۳۶۲ ش]، بیروت ۱۹۵۷.

ابن منظور، جمال‌الدین ابوالفضل. *لسان العرب*، ۲۰ جلد، قاهره ۳۰۸ ـ ۱۳۰۰ / ۹۰-۱۸۸۲.
ابن میمون، موسی. *فصول موسی* (طبّی)، تصحیح س. مونتنر، قدس ۱۹۵۹.
ـــ . *دلالة الحائرین*، تصحیح (س. مونک)ی .یوئیل، قدس ۵۶۹۱ جهانی (A. M.) / ۳۱- ۱۹۳۰.
ترجمهٔ انگلیسی، از س. پینس، با عنوان:
The Guide of the Perplexed. Chicago 1963.
ابن ندیم، محمدبن اسحاق. *کتاب الفهرست*، تصحیح گ. فلوگل (ـ ی. رودیگر ـ ا. میلر)، ۲ جلد، لایپزیک ۱۸۷۲ ـ ۱۸۷۱.
[ترجمهٔ رضا تجدّد، تهران ۱۳۶۶ ش] ترجمهٔ انگلیسی از:
B. DODGE , *The Fihrist of al-Nadīm* . New York and London 1970 (Records of Civilization Sources and Studies , 83).
ابن هندو، ابوالفرج. *ملتقطات من الرسالة المشوّقة*، نسخهٔ خطی رامپور ۲۸۴۵.
ابوالفداء، عمادالدین. *التواریخ القدیمة من المختصر فی اخبار البشر*، تصحیح ه . ل. فلیشر، لایپزیک ۱۸۳۱.
اثولوجیا ارسطاطالیس. تصحیح ع. بدوی، در *افلوطین عندالعرب*، قاهره ۱۹۵۵.
ارسطو. *منطق ارسطو*، تصحیح ع. بدوی، ۳ جلد، قاهره ۵۲ ـ ۱۹۴۸.
ـــ . *الطبیعة*، ترجمهٔ اسحاق بن حُنین، همراه با شرحهایی از متّی بن یونس و یحیی بن عدی و دیگران، تصحیح ع. بدوی، ۲ جلد، قاهره ۶۵ ـ ۱۹۶۴.
همچنین رجوع شود به: ARISTOTLE.
ارسطو (منحول). *سرّالاسرار*، تصحیح ع. بدوی، در *الاصول الیونانیة*، قاهره ۱۹۵۴.
اشعری، ابوالحسن. *مقالات الاسلامیین*، تصحیح ه. ریتر، چ ۲، ویسبادن ۱۹۶۳.
اصفهانی، ابونُعیم. *حلیة الاولیاء*، ۱۰ جلد، قاهره ۱۹۳۲.
ـــ . *تاریخ اصفهان*، تصحیح س. ددرینگ، ۲ جلد، لیدن ۳۴ ـ ۱۹۳۱.
افلوطین. رجوع شود به: فلوطین.
امپدوکلس (منحول). رجوع شود به: PSEUDO - EMPEDOCLES.
انباری، ابوالبرکات. *الانصاف فی مسائل الخلاف بین النحویین البصریین والکوفیین*، تصحیح گ. وایل، لیدن ۱۹۱۳.
اوطیخیوس، سعید بن بطریق. *نظم الجوهر* (*Annales*)، تصحیح لویس شیخو، لایپزیک ۱۹۰۶.
باقلانی، ابوبکر. *کتاب التمهید*، تصحیح م. م. خُضیری و م.ع. ابوریدة، قاهره ۱۹۴۷.
ـــ . *کتاب التمهید*، تصحیح ر. ج. مک کارتی، بیروت ۱۹۵۷.

بغدادی، خطیب. *تاریخ بغداد*، ۱۴ جلد، قاهره ۱۳۴۹ / ۱۹۳۱.
بیرونی، ابوریحان. *الآثار الباقیه*، تصحیح ا. زاخائو، لایپزیک ۱۸۷۸، چاپ افست ۱۹۲۳.
ـــ . *تحدید نهایة الاماکن*، ترجمهٔ جمیل علی (بیروت ۱۹۶۷)، با عنوان:
The Determination of the Coordinates of Positions For the Correction of Distances between Cities.
بیهقی، علی. *تتمة صوان‌الحکمة*، تصحیح م. شفیع، دفتر ۱، متن عربی، لاهور ۱۹۳۵.
پلوتارک / فلوطرخس (منحول). *De Placitis Philosophorum*، تصحیح ه. دیلس، *Doxagraphi Graeci*، برلین ۱۸۷۹. ترجمهٔ عربی قسطا بن لوقا (*الآراء الطبیعیّه*)، تصحیح ه. دایبر، ساربروکن ۱۹۶۸، تصحیح دایبر (ویسبادن ۱۹۸۰):
Aetius Arabus; *die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung.*
تنوخی، محاسن بن علی. *نشوار المحاضرة*، تصحیح ع. شالجی، ۸ جلد، بیروت ۱۳۹۱ / ۱۹۷۱.
توحیدی، ابوحیان. *اخلاق الوزیرین*، تصحیح م. طنجی، دمشق ۱۹۶۵.
ـــ . *البصائر والذخائر*، تصحیح ا. کیلانی، ۴ جلد، دمشق ۶۶ ـ ۱۹۶۴.
ـــ . *الامتاع والمؤانسة*، تصحیح ا. امین و ا.الزین، چ ۲، ۳ جلد، قاهره ۱۹۵۳.
نسخهٔ خطی طوپقاپو، احمد سوم، ۲۳۸۹.
ـــ . *الاشارات الالهیة*، ج ۱، تصحیح ع. بدوی، قاهره ۱۹۵۰ (چاپ افست، کویت ۱۹۸۱).
ـــ . *المقابسات*، تصحیح م. ت. حسین، بغداد ۱۹۷۰ [چاپ افست، تهران ۱۳۶۶ ش، مرکز نشر دانشگاهی]. تصحیح ح. سندوبی، قاهره ۱۳۷۴ / ۱۹۲۹.
ـــ . *رسالة فی علم الکتابة*، تصحیح ف. روزنتال، *Ars Islamica*، ۱۴ ـ ۱۳ (۱۹۴۸): ۳۰ ـ ۱.
(همچنین در:
Four Essays on Art and Literature in Islam).
تصحیح ا. کیلانی، در ثلاث *رسائل لابی‌حیان توحیدی*، دمشق ۱۹۵۱.
ـــ . *رسالة الصداقة والصدیق*، تصحیح ا. کیلانی، دمشق ۱۹۶۴.
ثعالبی، ابومنصور. *لطائف‌المعارف*، [ترجمهٔ علی‌اکبر شهابی خراسانی، مشهد ۱۳۶۸ ش].
ترجمهٔ انگلیسی، با عنوان:
The Book of Curious and Entertaining Information ; *the Laṭā'if al-ma'ārif of Tha'ālibī* . trans. C. E. Bosworth. Edinburgh 1968.
ـــ . *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*، تصحیح و ترجمهٔ ه. زوتنبرگ، پاریس ۱۹۰۰.
ـــ . *یتیمة‌الدهر*، تصحیح م. م. عبدالحمید، ۴ جلد، قاهره ۵۸ ـ ۱۹۵۶.

جاحظ، عمرو بن بحر. *کتاب التربیع والتدویر*، تصحیح ش. پلاّ، دمشق ۱۹۵۵.
ـــ . *The Life and Works of Jāḥiẓ*، تصحیح ش. پلاّ، ترجمهٔ د. م. هاوک، لندن ۱۹۶۷.
جالینوس. *جوامع طیمائوس افلاطون*. تصحیح پ. کراوس و ر. والتسر، لندن ۱۹۵۱.
جرجانی، عبدالقاهر. *اسرار البلاغة*، تصحیح هـ. ریتر، استانبول ۱۹۴۵.
حاجی خلیفه (کاتب چلبی). *کشف الظنون*، تصحیح گ. فلوگل، ۷ جلد، لایپزیک و لندن ۵۸-۱۸۳۵.
چاپ تجدید نظرشدهٔ س. یالتقایا و ق. ر. بیلگه، ۲ جلد، استانبول ۶۲-۱۳۶۰/۴۳-۱۹۴۱.
حُنین بن اسحاق. *نوادر الفلاسفة* (*آداب الفلاسفة*)، نسخهٔ خطی اسکوریال ۷۶۰، نسخهٔ خطی مونیخ، عربی ۶۵۱، ترجمهٔ عبری از:
AL- ḤARĪZĪ, *Sefer musre haphilosophim* (*Sinnsprüche der Philosophen*). ed. A. Loewnthal. Frankfurt 1896.
خوارزمی، ابوبکر. *رسائل*، تصحیح ن. و. خازن، بیروت ۱۹۷۰.
خوانساری، محمدباقر. *روضات الجنّات*، ۵ جلد، تهران ۹۲-۱۳۹۰ / ۷۲-۱۹۷۰.
دیلمی، علی بن محمد. *کتاب عطف‌الالف المألوف علی اللام المعطوف*، تصحیح ج. ک. وادیه (ژ. ک. واده)، قاهره ۱۹۶۲.
دینکرد. تصحیح و ترجمهٔ پ. د. ب. سُنجنه و د. پ. سنجانا، ۱۹ جلد، بمبئی ۱۹۲۸-۱۸۷۴.
ذهبی، شمس‌الدین. *العبر فی خبر من غبر*، تصحیح ص. منجّد و ف. سیّد، ۵ جلد، کویت ۶۳-۱۹۶۰.
ـــ . *میزان الاعتدال*، ۴ جلد، قاهره ۱۹۶۳.
رازی، ابوبکر. *رسائل الفلسفیة*، ج ۱، تصحیح پ. کراوس، قاهره ۱۹۲۹.
ـــ . *الطب الروحانی*، در *رسائل الفلسفیة*، ج ۱، ص ۹۶ - ۱۵.
ترجمهٔ انگلیسی، با عنوان:
The Spiritual Physick of Rhazes, trans. A. J. Arberry, London 1950 (The Wisdom of the East Series).
رازی، ابوحاتم. *اعلام النبوة*، تصحیح صلاح الصاوی و غلامرضا اعوانی، تهران ۱۹۷۷.
رسائل اخوان الصفاء. ۴ جلد، بیروت ۱۳۷۶ / ۱۹۵۷.
الرسالة الجامعة. تصحیح د. صلیبة، ۲ جلد، دمشق ۱۹۴۹.
رمّانی، علی بن عیسی. *ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن للرمّانی والخطّابی و عبدالقاهر الجرجانی*، تصحیح م. خلف الله و م. ز. سلام، قاهره ۱۹۵۰.

روذراوری، ابوشجاع. *ذیل تجارب الامم*، تصحیح و ترجمهٔ ه. ف. آمدروز و د. س. مارگولیوث، در: *The Eclipse of the Abbasid Caliphate*, vols. 3/6. Oxford 1921.

سبتی، عیاض بن موسی یحسوبی. *ترتیب المدارک و تقریب المسالک*، تصحیح ا. ب. محمود، ۳ جلد، بیروت ۶۸-۱۹۶۷.

سجستانی، ابوسلیمان. *صوان الحکمة و ثلاث رسائل*، تصحیح ع. بدوی، تهران ۱۹۷۴. تصحیح د. م. دانلپ. *منتخب صوان الحکمهٔ ابوسلیمان سجستانی*، لاهه ۱۹۷۹. *مختصر صوان‌الحکمة*، نسخهٔ خطی فاتح ۳۲۲۲.

سبکی، تاج‌الدین. *طبقات الشافعیة الکبری*، تصحیح م. م. طناحی و ع. م. حُلو، ۱۰ جلد، قاهره ۸۶ - ۱۳۸۳ / ۶۷ - ۱۹۶۴.

سعدیه گئون [= سعیدبن یوسف فیّومی]. *الامانات والاعتقادات*، تصحیح س. لانداپور، لیدن ۱۸۸۰.

سلمی، محمد بن حسین. *طبقات الصوفیه*، تصحیح ن. شُریبه، قاهره ۱۳۸۹ / ۱۹۶۹.

سیوطی، جلال‌الدین. *صون‌المنطق*، تصحیح س. ع. عبدالرازق، قاهره ۱۹۷۰.

شهرزوری، شمس‌الدین. *روضة الافراح و نزهة الارواح (تاریخ الحکماء)*، نسخهٔ خطی راغب پاشا ۹۹۰.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. *کتاب الملل والنحل*، تصحیح و. کیورتن، ۲ جلد، لندن ۴۶-۱۸۴۲.

الشیخ الیونانی. تصحیح ف. روزنتال:

"Aš-Šayḫ al-Yūnānī and the Arabic Plotinus Source," *Orientalia*, 21 (1952): 461-92; 22(1953): 370-400 ; 24(1955): 42-66.

Trans. G. Lewis, in Plotinus. *Opera*. vol. 2.

شیخو، ل. *شعراء النصرانیة بعدالاسلام*، ۳ جلد، بیروت ۱۹۲۶.

صابی، هلال بن محاسن. *تاریخ*، تصحیح از:

H. F. AMEDROZ, *The Eclipse of the Abbasid Caliphate*, vol. 3/6, Oxford 1921.

صاعد اندلسی، ابوالقاسم. *طبقات الامم*، تصحیح ل. شیخو، بیروت ۱۹۱۲.

صولی، ابوبکر. *اخبار الراضی والمتقی*، تصحیح ج. ه. دان، لندن ۱۹۳۵. ترجمهٔ فرانسوی، از:

M. CANARD, *Histoire de la dynastie Abbaside de 322 à 333/ 934 à 944*. Algiers 1940-50 (Publications de l'Institut d'Ètudes Orientales de la Faculté des Lettres d'Alger, 10 and 12).

عامری، ابوالحسن. *الأمدعلی الأبد*، نسخهٔ خطی سرویلی ۱۷۹/۲.
ـــ . *الإعلام بمناقب الاسلام*، تصحیح ا. ا. غراب، قاهره ۱۹۶۷.
[ترجمهٔ احمد شریعتی و حسین منوچهری، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۷ ش]
ـــ . *انقاذالبشر من الجبر والقدر*، نسخهٔ خطی گارت (پرینستون) ۲۱۶۳.
ـــ . *السعادة والاسعاد*، به اهتمام م. مینوی، ویسبادن ۵۸ـ۱۹۵۷. (انتشارات دانشگاه تهران، ۴۳۵. هدیهٔ دکتر یحیی مهدوی به دانشگاه، ۵).
ـــ . *التقریر لاوجه التقدیر*، نسخهٔ خطی گارت ۲۱۶۳.
عبدالجبّار، ابوالحسن. *تثبیت دلائل النبوة*، تصحیح ع. عثمان، ۲ جلد، بیروت ۱۳۸۶ / ۱۹۶۶.
عهد اردشیر. تصحیح ا. عباس، بیروت ۱۳۷۸ / ۱۹۶۷.
غزالی، ابوحامد. *احیاء علوم‌الدین*، ۴ جلد، قاهره ۱۲۸۹ / ۱۸۷۲ (چاپ افست ۱۳۵۸ / ۱۹۳۹).
[ترجمهٔ مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، ۸ جلد، تهران ۵۸ ـ ۱۳۵۱ش]
فارابی، ابونصر. *Alfārābī's philosophische Abhandlungen*، تصحیح ف. دیتریسی، لیدن ۱۸۹۰، ترجمهٔ ف. دیتریسی، لیدن ۱۸۹۲.
ـــ . *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*، ترجمهٔ م. مهدی، گلنکو ۱۹۶۲ (چاپ تجدیدنظر شده، ایتاکا ۱۹۶۹).
ـــ . *رسائل الفارابی الفلسفیة*، حیدرآباد ۴۹ ـ ۱۳۴۰/ ۳۰ ـ ۱۹۲۱.
ـــ . *الالفاظ المستعملة فی المنطق*، تصحیح م. مهدی، بیروت ۱۹۶۸.
ـــ . *فصول المدنی*، تصحیح و ترجمهٔ د. م. دانلپ، کمبریج ۱۹۶۱.
ـــ . *فصول المنتزعة*، تصحیح ف. م. نجّار، بیروت ۱۹۷۱ [= *فصول المدنی*].
ـــ . *احصاءالعلوم*، تصحیح آنخل گونزالز پالنسیا، چ ۲، مادرید ۱۹۵۳.
[ترجمهٔ حسین خدیوجم، تهران ۱۳۶۴ ش]
ـــ . *کتاب الحروف*، تصحیح م. مهدی، بیروت ۱۹۶۹.
ـــ . *مقالة فی الجهة التی یصحّ علیه القول فی احکام النجوم*، نسخهٔ خطی پرینستون، یهودا ۳۰۸. تصحیح م. مهدی، در *نصوص فلسفیة*، ویراستهٔ ع. امین، ص ۷۴ـ۶۹.
ـــ . *رسالة فی العقل*، تصحیح م. بویژ، بیروت ۱۹۳۸.
ـــ . *تلخیص نوامیس افلاطون*، تصحیح ف. گابریلی، لندن ۱۹۵۲.
ـــ . *التوطئة فی المنطق*، تصحیح م. تورکر، در:
Revue de la Faculté de Langues, d' Histoire et de Géographie de l' université

d'Ankara, 16 (1958): 187-94 (=ed. and trans. D. M. Dunlop , "Al- Fārābī's Introductory *Risālah* on Lgoic," *IQ*, 3 [1956-57]: 224-35).

همچنین رجوع شود به: ZIMMERMANN, F. W.

فلوطین. [مجموعهٔ *آثار*؛ *تاسوعات*، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، تهران ۱۳۶۶ ش] رجوع شود به: PLOTINUS.

قدامة بن جعفر، ابوالفرج. *الخراج وصناعة الکتابة*، تصحیح م. ح. زُبیدی، بغداد ۱۲۲۹ / ۱۹۸۱.

قدامة بن جعفر، ابوالفرج (منحول). *نقدالنثر*، تصحیح ط. حسین و ع. عبّادی، قاهره ۱۳۵۹ / ۱۹۴۰ (= ابوالحسین اسحاق بن ابراهیم الکاتب. *البرهان فی وجوه البیان*).

ماوردی، ابوالحسن. *ادب الدنیا والدین*، تصحیح م. م. حلبی، قاهره ۱۳۹۳ / ۱۹۷۳.

مبشّر بن فاتک، ابوالوفا. *مختار الحکم*، تصحیح ع. بدوی، مادرید ۱۹۵۸.

متنبّی، ابوالطیب. *اشعار متنبّی*، تصحیح و ترجمهٔ آ. ج. آربری، کمبریج ۱۹۶۷.

مجریطی (منحول). *کتاب غایة الحکیم*، تصحیح هـ. ریتر، لایپزیک و برلین ۱۹۳۳.

مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین. *مروج الذهب*، تصحیح و ترجمهٔ ک. ا. باربیه دومینار و ب. م. م. پاوه دوکورتی، ۹ جلد، پاریس ۷۷-۱۸۶۱. چاپ تجدیدنظر شدهٔ شارل پلاّ، ۵ جلد، بیروت ۷۴ - ۱۹۶۶.

ـــ . *التنبیه والاشراف*، تصحیح م. ی. دوخویه، لیدن ۱۸۹۴.
[ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران ۱۳۶۵ ش]

مسکویه، ابوعلی (بن). *الفوز الاصغر*، نسخهٔ خطی موزهٔ بریتانیا، شرقی ۶۳۳۵.

ـــ . *جاویدان خرد؛ الحکمة الخالده*، تصحیح ع. بدوی، قاهره ۱۹۵۲.

ـــ . *تهذیب الاخلاق*، تصحیح ک. ق. زُریق، بیروت ۱۹۶۷.

ـــ . *تجارب الامم*، ج ۱، چاپ عکسی به اهتمام ل. کایتانی، لیدن و لندن ۱۹۰۹. تصحیح هـ. ف. آمِدروز و د. س. مارگولیوث، در:
The Eclipse of the Abbasid Caliphate; the Concluding Portion of the Experiences of the Nations. 4 vols. London 1920-21.

ـــ . *رسالهٔ* منتشر نشدهٔ مسکویه درخصوص *عدل*، تصحیح و ترجمهٔ انگلیسی، با عنوان:
An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice. ed. and trans. M. S. Khan, Leiden 1964.

مَقْدِسی، مطهر بن طاهر. *کتاب بدأ علی الخلق والتاریخ*، تصحیح کلمان هوار، ۶ جلد، تهران ۱۹۶۲ (چاپ افست، طبع پاریس ۱۹۱۹ - ۱۸۹۹).

مقدّسی، محمد بن احمد. *کتاب احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، تصحیح م. ی. دوخویه، چ ۲، لیدن و لاپیزیک ۱۹۰۶.

نظام‌الملک. *سیاستنامه یا سیرالملوک*، [به کوشش جعفر شعار، تهران ۱۳۴۸ ش] ترجمهٔ انگلیسی، با عنوان:

The Book of Government or Rules for Kings, trans. H. Darke, New Haven 1960.

نیقولاؤس دمشقی. *فی فلسفة ارسطو*، تصحیح و ترجمهٔ ه. ی. لولُفس، لیدن ۱۹۶۵.

ها-لوی، جوداه. *الردّ والدلیل فی‌الدین الذلیل* (*الکتاب الخزری*). تصحیح د. ه. بنث، قدس ۱۹۷۷.

همدانی، محمد بن عبدالملک. *تکملة تاریخ الطبری*، تصحیح ا. ی. کنعان، بیروت ۱۹۵۸.

یاقوت بن عبدالله رومی. *ارشاد الاریب الی معرفة الادیب*، تصحیح د. س. مارگولیوث، ۷ جلد، لیدن ۳۱-۱۹۰۷.

یحیی بن سعید (انطاکی). *کتاب الذیل* (تکملهٔ کتاب سعید بن بطریق)، تصحیح و ترجمهٔ فرانسوی، با عنوان:

Histoire de Yahya-ibn - Sa'id d'Antioche, continuateur de Sa'id- ibn - Bitriq. ed. and trans. I. Kratchkovsky and A. Vasiliev , *Patrologia Orientalis*, vols. 18 and 23 (1924, 1932).

یحیی بن عدی، ابوزکریا. *مقالة الالف الصغری* (*مابعدالطبیعه*، کتاب آلفای کوچک)، تصحیح و ترجمهٔ م. مشکوة، تهران ۱۳۴۶ ش / ۱۹۶۷.

ـــ . ردّیه‌های کوتاه یحیی بن عدی، با عنوان:

Petits traités apologétiques de Yaḥyā ben 'Adī. ed. A. Périer, Paris 1920.

ـــ . رسائل فلسفی محفوظ در نسخهٔ خطی مجلس، طباطبایی ۱۳۷۶ و در نسخهٔ خطی دانشگاه تهران ۴۹۰۱.

ـــ . *تهذیب الاخلاق*، در *رسائل البلغاء*، تصحیح م. کُرد علی، چ ۳، قاهره ۱۹۴۶.

یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب. *تاریخ*، ۲ جلد، بیروت ۱۳۷۹ / ۱۹۶۰.

[ترجمهٔ محمد ابراهیم آیتی، ۲ جلد، تهران ۱۳۵۶ ش].

Arabic Poetry. ed. and trans. A. J. Arberry. Cambridge 1965.

ARISTOTLE . *Opera* . ed . I. Bekker . 5 vols . Berlin 1831-70 (Akademie der Wissenschaften, Berlin).

— . *Works*. Translated into English under the editorship of W. D. Ross. 12 vols. Oxford 1908-56.

— . *Les Catégories d'Aristote dans leur versions syro-arabes*. ed. and trans. Kh. Georr. Beirut 1948. (Institut Français de Damas).

BENJAMIN OF TUDELA. *The Itinerary of Benjamin of Tudela*; *Critical text, translation and Commentary*. Marcus Nathan Adler. London 1907.

CEBES. *Kebētos pinax (Cebetis tabula)*. ed. K. Praechter. Leipzig 1893.

Commentaria in Aristotelem Graeca. 23 vols. Berlin 1882-1909.

Corpus Hermeticum. ed. A. D. Nock and A. - J. Festugiére. 4 vols. Paris 1954-60 (Collections des Universités de France. Association Guillaume Budé).

The Divans of the Six Ancient Arabic Poets. ed. W. Ahlwardt. Osnabrück 1972 (reprint of 1870 edition).

DODDS, E. R. *Select Passages Illustrative of Neoplatonism*. London 1924.

GOWER, JOHN. *The English Works*. ed. G. C. Macaulay. 2 vols. London 1957 (Early English Text Society. Extra Series, 81, 82).

The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. ed. L. G. Westerink. Amsterdam 1976-77.

Pahlavi Texts. Translated by E. W. West. 5 vols. Oxford 1880-97 (Sacred Books of the East).

PLOTINUS. *Opera*; *Enneades*. ed. P. Henry and H. R. Schwyzer. 2 vols. Paris and Bruxelles 1951-59.

PORPHYRY. *Opuscula Selecta*. ed. A. Nauck. Leipzig 1963 (reprint of Leiden 1886 edition).

The Presocratic Philosophers. ed. G. S. Kirk and J. E. Raven. Cambridge 1962.

PROCLUS. *The Elements of Theology*. ed. E. R. Dodds. 2nd ed. Oxford 1963.

— . *Théologie platonicienne*. ed. and trans. H. D. Saffery and L. G. Westerink. Paris 1968-78 (Collections des Universités de France).

— . *Proclus Arabus*; *Zwanzig Abschnitte aus der* Institutio Theologica

arabischer Übersetzung. ed. and trans. G. Endress. Beirut 1973 (Beiruter Texte und Studien, 10).

PSEUDO - EMPEDOCLES. *Book of the Five Substances.* ed. D. Kaufmann. in *Studien über Salomon Ibn Gabirol.* Budapest 1899.

SBATH, P. *Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auters arabes chrétiens du IXe au XIVe siècle.* Cairo 1929.

SIMPLICIUS. *In Physica.* ed. H. Diels, 2 vols. Berlin 1882-95 (CAG, 9-10).

THEOPHRASTUS. *Neue meteorologische Fragmente des Theophrast.* ed. and trans. G. Bergsträsser. Heidelberg 1918 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1918, 8 Abhandlung).

منابع درجهٔ دوّم

آل یاسین، م. ح. *الصاحب بن عبّاد؛ حیاته وادبه*، بغداد ۱۹۵۷.

اسحاق، ر. ب. *تاریخ نصاری العراق*، بغداد ۱۹۴۸.

افنان، س. م. *واژه‌نامهٔ فلسفی*، بیروت ۱۹۶۹ [چاپ افست، تهران ۱۳۶۲ ش].

باشا، ح. *الالقاب الاسلامیة فی‌التاریخ والوثائق والآثار*، قاهره ۱۹۵۷.

بلوخ [= بلوک]، م. [*جامعهٔ فئودالی*، ترجمهٔ بهزاد باشی، ۲ جلد، تهران ۱۳۶۳ ش] رجوع شود به: BLOCH.

حوفی، ا. م. *ابوحیّان التوحیدی*، چ ۲، قاهره ۱۹۶۴.

[*دانشنامهٔ ایران و اسلام*. زیرنظر احسان یارشاطر، ۹ دفتر، تهران ۵۷-۱۳۵۴ ش] رجوع شود به: *EI*.

دوری، ع. *تاریخ العراق الاقتصادی فی القرن الرابع الهجری*، چ ۲، بیروت ۱۹۷۴.

روزنتال، ف. [*تاریخ تاریخنگاری در اسلام*، ترجمهٔ اسدالله آزاد، ۲ جلد، مشهد ۶۸ - ۱۳۶۵ ش] رجوع شود به: ROSENTHAL.

زکریا، ا. *ابوحیّان التوحیدی*، قاهره ۱۹۶۴.

زُهیری، م. غ. *الادب فی‌ظلّ بنی بویه*، قاهره ۱۹۴۹.

عباس، ا. *ابوحیان التوحیدی*، بیروت ۱۹۵۶.

عزّت، ع. *ابن‌مسکویه؛ فلسفته الاخلاقیة و مصادرها*، قاهره ۱۹۴۶.

فقیهی، ع. ا. *شاهنشاهی عضدالدوله*، تهران ۱۳۴۷ ش / ۱۹۶۸.

کریستنسن، آ. [*ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی، چ ۴، تهران ۱۳۵۱ ش] رجوع شود به: CHRISTENSEN.

کوربن، ه. [*تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، ترجمهٔ اسدالله مبشری، ج ۱، چ ۲، تهران ۱۳۵۸ ش] رجوع شود به: CORBIN.

لسترنج، گ. [*سرزمینهای خلافت شرقی*، ترجمهٔ محمود عرفان، تهران ۱۳۶۴ ش] رجوع شود به: LE STRANGE.

لمتون، ا.ک. س. [*مالک و زارع در ایران*، ترجمهٔ منوچهر امیری، چ ۳، تهران ۱۳۶۲ ش] رجوع شود به: LAMBTON.

لویس، ب. [*تاریخ اسماعیلیان*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران ۱۳۶۲ ش] رجوع شود به: LEWIS.

مبارک، م. *الرمّانی النحوی فی ضوء شرحه لکتاب سیبویه*، بیروت ۱۹۷۴.

متز، آ. *الحضارة الاسلامیة؛ عصرالنهضة فی‌الاسلام*، ترجمهٔ م. ابوریدة، ۲ جلد، بیروت ۱۹۶۸.

[ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگزلو، *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری*، ۲ جلد، چ ۲، تهران ۱۳۶۴ ش] همچنین رجوع شود به: MEZ.

محیی‌الدین، ع. *ابوحیّان التوحیدی؛ سیرته وآثاره*، قاهره ۱۹۴۹.

مردم، خ. *ابن‌العمید*، دمشق ۱۹۳۱.

ـــ . *الصاحب بن عبّاد*، دمشق ۱۹۳۲.

مهدی، م. [*فلسفهٔ تاریخ ابن خلدون*، ترجمهٔ مجید مسعودی، تهران ۱۳۵۲ ش] رجوع شود به: MAHDI.

نصوص فلسفیة مهدات الی دکتور ابراهیم مدکور، ویراستهٔ ع. امین، قاهره ۱۹۷۶.

نعمه، ع. *فلاسفة الشیعه*، بیروت، بی‌تا. [ترجمهٔ سید جعفر غضبان، فلاسفهٔ شیعه، چ ۳، تهران ۱۳۶۷ ش]

ولفسن، ه. ا. [*فلسفهٔ علم کلام*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران ۱۳۶۸ ش] رجوع شود به: WOLFSON.

ونسنک، ا. ی. *معجم‌المفهرس لالفاظ الاحادیث نبوی*، جلدهای ۱ تا ـ . لیدن ۱۹۳۶ تا ـ . همچنین رجوع شود به: WENSINCK.

Actas IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos. Leiden 1971.

ADAMS, ROBERT M. *Land behind Baghdad*. Chicago 1965.

AFNAN, S. M. *Avicenna*; *his Life and Works*. London 1958.

ـــ . *A Philosophical Lexicon in Persian and Arabic*. Beirut 1969.

AHMED, M. *Muslim Education and the Scholars' Social Status up to the 5th Century Muslim Era (11th Century Christian Era) in the Light of Ta'rīkh Baghdād*. Zurich 1968.

ALTHEIM, F. and R. STIEHL. *Porphyrios und Empedocles*. Tübingen 1954.

ALTMANN, A. and S. M. STERN. *Isaac Israeli; a Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*. Oxford 1958 (Scripta Judaica, 1).

ANAWATI, G. - C. and L. GARDET, *Mystique musulmane*. Paris 1968.

ARBERRY, A. J. *Aspects of Islamic Civilization,* New York 1964.

ARKOUN, M. *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe / X^e siécle; Miskawayh (320 / 325 -421), philosophe et historien*, Paris 1970 (Ètudes musulmanes, 12).

ASHTOR, E. *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*. London 1976.

ASÍN PALACIOS, M. *Obras Escogidas*. 2 vols. (I, II-III). Madrid 1946-48 (Instituto "Miguel Asín").

ATIYA, A. S. *Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz Suryal Atiya*. ed. S. A. Hanna. Leiden 1972.

Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici. Naples 1967.

AWĀ,'A. *L'Ésprit critique des 'Fréres de la Purité,' encyclopédistes arabes du IVe / Xe siècle*. Beirut 1948 (Imprimerie Catholique).

BADAWĪ. 'A. *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Paris 1968 (Études de philosophie médiévale, 56).

BANANI, A. and S. VRYONIS (ed.). *Individualism and Conformity in Classical Islam*. Wiesbaden 1977.

BANETH, D. H. *Studia Orientalia Memoriae D. H. Baneth Dedicata*. ed. M. J. Kister, S. Pines, and S. Shaked. Jerusalem 1979.

BARKER, E. *From Alexander to Constantine*. Oxford 1956.

BARON, S. W. *A Social and Religious History of the Jews*. 2nd ed. 17 vols. New York 1952f.

BAUMSTARK, A. *Aristoteles bei den Syrern vom V. - VIII. Jahrhundert*. Leipzig 1900.

BEN - JACOB, A. *A History of the Jews in Iraq from the End of the Gaonic Period (1038 C. E) to the Present Time* (Hebrew). Jerusalem 1965.

BIRNBAUM, P. *Karaite Studies*. New York 1971.

BOCHEŃSKI, I. M. *Ancient Formal Logic*. Amsterdam 1963 (Studies in Logic and the Foundations of Mathematics).

BOSWORTH, C. E. *The Ghaznavids; their Empire in Afghanistan and Eastern Iran, 994-1040*. Edinburgh 1963 (Edinburgh University Publications. History, Philosophy, and Economics, 17).

__ . *The Mediaeval Islamic Underworld ; the Banū Sāsān in Arabic Society and Literaturè*. 2 vols. Leiden 1976.

__ . *The Medieval History of Iran , Afghanistan and Central Asia*. London 1977 (Variorum Reprints).

BROCKELMANN, C. *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2nd ed. 2 vols. Leiden 1943-49.

__ . *Geschichte der arabischen Litteratur. Supplementband*. 3 vols. Leiden 1937-42.

BROWNE, E. G. *A Volume of Oriental studies presented to Edward G. Browne on his 60th birthday*. ed. by T. W. Arnold and R. A. Nicholson. Cambridge 1922 (1973 reprint).

BROWN, L. CARL and N. ITZKOWITZ. *Psychological Dimensions of Near Eastern Studies*. Princeton 1977.

BRUNSCHVIG, R. and G. E. VON GRUNEBAUM (ed.). *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*. Paris 1957.

BURCKHARDT, J. *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Vierzehnte Auflage. Durchgesehen von Walter Goetz. Leipzig 1925.

Trans. *The Civilization of the Renaissance in Italy*. 2 vols. New York 1958.

BÜRGEL, J.CHRISTOPH. *Die Hofkorrespondenz 'Aḍud ad - Daulasund*

ihr Verhältnis zu anderen historischen Quellen der frühen Būyiden. Wiesbaden 1965.

BUSSE, H. *Chalif und Grosskönig; Die Buyiden im Iraq (945-1055)*. Beirut 1969.

BUTCHER, S. H. *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*. 4th ed. New York 1951 (reprint of London 1911 edition).

CAHEN, CL. *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*. Damascus 1977 (Institut Français de Damas).

The Cambridge History of Iran. ed. W. B. Fisher *et al*. 5 vols. Cambridge 1968.

The Cambridge History of Islam. ed. P. M. Holt, A. K. S. Lambton, and B. Lewis. 2 vols. Cambridge 1970.

CANARD, M. *Byzance et les musulmans du Proche Orient*. Leiden 1973.

__. *Histoire de la dynastie des H'amdanides de Jazīra et de Syrie*. Paris 1953.

__. *Sayf al - Daula ; recueil de textes relatifs à l'émir Sayf al - Daula le Hamdanide*. Algiers 1934.

CARCOPINO, J. *Daily Life in Ancient Rome*. ed. H. T. Rowell, trans. E. O. Lorimer. New Haven 1940.

CHRISTENSEN, A. *L'Iran sous les Sassanides*. 2nd ed. Copenhagen 1944.

CHWOLSOHN, D. *Die Ssabier und der Ssabismus*. 2 vols. St. Petersburg 1856.

CORBIN, H. *Avicenna and the Visionary Recital*. trans. W. R. Trask. New York 1960.

__. *et al. Histoire de la philosophie islamique*. vol. 1 *Des origines jusqu'á la mort d'Aver roes (1198)*. Paris 1964.

CURTIUS, E. R. *European Literature and the Latin Middle Ages*. trans. W. R. Trask. New York 1953.

DAIBER, H. *Das theologisch - philosophische System des Mu'ammar Ibn 'Abbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr)*. Beirut 1975 (Beiruter Texte und Studien, 19).

De VAUX, R. *Ancient Israel*. 2 vols. New York 1965.

DIJKSTERHUIS, E. J. *The Mechanization of the World Picture*. trans C. Diskshoorn. Oxford 1961.

DONALDSON, D. M. *The Shi'ite Religion*. London 1933.

DOZY, R. *Histoire des Musulmans d'Espagne*. new ed. by E. Lévi-Provençal. 2 vols. Leiden 1932.

DREYER, J. L. E. *Tycho Brahe ; a Picture of Scientific Life and Work in the Sixteenth Century*. New York 1963.

DÜRING, I. *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*. Göteborg 1957 (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, 5).

L'élaboration de l'Islam. Paris 1961.

The Encyclopaedia of Islam. First Edition. 4 vols. Leiden and London 1913-35.

The Encyclopaedia of Islam. New Edition. 1-. vols. Leiden and London 1954ff.

The Encyclopaedia of Islam. New Edition. *Supplement*. Leiden and London, 1980ff.

ENDRESS, G. *The Works of Yaḥyā Ibn 'Adī ; an Analytical Inventory*. Wiesbaden 1977.

FEBVER, L. A. *A New Kind of History and other Essays*. ed. P. Burke. trans. K. Folca. New York 1973.

FESTUGIÈRE, A. -J. *Epicurus and his Gods*. Oxford 1955.

FISCHEL, W. J. *Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam*. New York 1969.

FISHMAN, Y. L. (ed.). *Sefer Rab Sa'adya Gaon* (عبری). Jerusalem 1943.

FLEISCHER, H. L. *Morgenländische Forschungen ; Festschrift H. L. Fleischer*. Leipzig 1875.

FRANK, T. Z. *Al-Kindī's Book of Definitions*. Yale University Dissertation. 1975.

FRYE, R. N. *Bukhara ; the Medieval Achievement*. Norman, Oklahoma 1965.

__ . *The Heritage of Persia*. Cleveland 1963.

FÜCK, J. *'Arabiya ; Recherches sur l'histoire de la langue et du style arabe*.

trans. C. Denizeau. Paris 1955 (Institut des Hautes Études Marocainnes, notes et documents, 16).

GÄTJE, H. *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam*. Heidelberg 1971 (Annales Universitatis Saraviensis. Reihe : Philosophische Fakultät, 2).

GARDET, L. *La cité musulmane ; vie sociale et politique*. 4th ed. Paris 1976 (Études musulmans, 1).

__ . *La pensée religieuse d'Avicenne*. Paris 1951 (Études de Philosophie Médiévale, 41).

GIBB, H. A. R. *Studies on the Civilization of Islam*. Boston 1962.

GIMARET, D. *Le livre de Bilawhar et Yūdāsaf selon la version arabe ismaélienne*. Geneva and Paris 1971 (Hautes Études Islamiques et Orientales d'Histoire Comparée, 3).

GOICHON, A. M. *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*. Paris 1938.

__ . *Vocabulaires comparés d'Aristotle et d'Ibn Sīnā*. Paris 1939.

GOITEIN, S. D. *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden 1968.

GOLDZIHER, I. *Gesammelte Schriften*. ed. J. De Somogyi. 6 vols. Hildesheim 1967-73.

__ . *Introduction to Islamic Theology and Law*. trans. A. and R. Hamori. Princeton 1981 (Modern Classics in Near Eastern Studies).

GRAF, G. *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. 5 vols. Città del Vaticano 1944-53 (Biblioteca apostolica vaticana, Studi e testi, 118, 133, 146, 147, 172).

__ . *Die Philosophie und Gotteslehre des Jahjā ibn 'Adī und späterer Autoren*. Münster i. W. 1910.

GUIDI, M. and R. WALZER. *Studi su al-Kindī I; uno scritto introduttivo allo studio di Aristotele. Memorie della R. Accademia nazionale dei Lincei, Clase di scienze morali , Storiche e filologiche*, Ser. 6 , Vol . 6, 5. Rome 1940.

GUTAS, D. *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation.* New Haven 1975 (American Oriental Series, 60).

HADDAD, C. *'Isa ibn Zur'a; philosophe arabe et apologiste chrétien.* Beirut 1971.

HADDAD, R. M. *Syrian Christians in Muslim Society ; an Interpretation.* Princeton 1970.

HARTMANN, R. *Al-Kuschairi's Darstellung des Sufitums.* Berlin 1914 (Türkische Bibliothek, 18).

HASKINS, G. H. *The Renaissance of the Twelfth Century.* New York, 1957.

HEINRICHS, W. *Arabische Dichtung und griechische Poetik.* Beirut 1969 (Beiruter Texte und Studien, 8).

HERZFELD, E. *Archaeologica Orientalia in Memoriam Ernst Herzfeld,* ed. G. C. Miles. Locust Valley, N. Y. 1952.

HONIGMANN, E. *Die Ostgrenze des Byzantinischen Reiches von 363 bis 1071 nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen.* Bruxelles 1935 (Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae, 3). In Vasiliev. *Byzance et les Arabes.* vol. 3.

HOURANI,G.F.*Islamic Rationalism;the Ethics of 'Abd al-Jabbār.* Oxford 1971.

HUIZINGA, J. *Homo Ludens ; a Study of the Play Element in Culture.* Boston 1955.

__ . *Men and Ideas.* New York 1959.

__ . *The Waning of the Middle Ages.* Garden City 1956.

Ḥunayn Ibn Isḥāq ; Collection d'articles publiée à l'occasion du onzième centenaire de sa mort. Leiden 1975 (= in part, *Arabica,* 21, 3).

Islamic Philosophy and Mysticism. ed. P. Morewedge. Delmar 1981 (Studies in Islamic Philosophy and Science).

JAEGER, W. *Humanistische Reden und Verträge.* second edition. Berlin 1960.

JOLY,R. *Le Tableau de Cébès et la philosophie religieuse.* Bruxelles-Berchem 1963.

JONAS, H. *The Gnostic Religion*. Boston 1958.

KABIR, M. *The Buwayhid Dynasty of Baghdad (334/946-447/1055)*. Calcutta 1964.

KEILANI, I. *Abu Ḥayyān at-Tawḥīdī ; essayiste arabe du IVe s. del' Hégire (Xe s.)*. Beirut 1950 (Institut Français de Damas).

KHALIDI, T. *Islamic Historiography ; the Histories of Mas'ūdī*. Albany 1975.

KIRN, P. *Festgabe für Paul Kirn*. ed. E. Kaufmann. Berlin 1961.

KNEALE, W. and M. *The Development of Logic*. Oxford 1978.

KRAUS, P. *Jaʾbir ibn Ḥayyan ; contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*. 2 vols. Cairo 1942-43 (Mémoires de l'Institut d'Égypte, 44 and 45).

KRISTELLER, P. O. *Renaissance Thought*. New York 1961.

__ . *Renaissance Thought II*. New York 1965.

LABRIOLLE, P. *La réaction païenne*. Paris 1934.

LAMBTON. A. K. S. *Landlord and Peasant in Persia*. London 1953.

LANE, E. W. *An Arabic-English Lexicon*. 8 vols. London 1863-83.

LAOUST, H. *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*. Damascus 1958 (Institut Français de Damas).

__ . *Les schismes dans l'Islam*. Paris 1965.

LASSNER, J. *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages*. Detroit 1970.

LECOMTE, G. *Ibn Qutayba, L'homme, son oeuvre, ses idées*. Damascus, 1965 (Institut Français de Damas).

LE STRANGE, G. *Baghdad during the Abbasid Caliphate*. London 1924.

__ . *The Lands of the Eastern Caliphate*. Cambridge 1905.

LEVI DELLA VIDA, G. *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*. 2 vols. Rome 1956 (Pubblicazioni dell' Istituto per l'oriente, 52).

LÉVY, I. *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine*. Paris 1927.

LEVY, R. *A Baghdad Chronicle*. Cambridge 1929.

LEWIS, B. *The Origins of Ismā'īlism*. Cambridge 1940 (reprinted New York 1975).

MAHDI, M. *Ibn Khaldūn's Philosophy of History*. Chicago 1964.

MAKDISI, G. *Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle (Ve siècle de l'Hégire)*. Damascus 1963.

MANDROU, R. *Introduction to Modern France 1500-1640; an Essay in Historical Psychology*. trans. R. E. Hallmark. London 1975.

MANN, J. *Texts and Studies in Jewish History and Literature*. 2 vols. Philadelphia 1935.

MARQUET, Y. *La philosophie des Iḫwān al-Ṣafā'*. Algiers 1973.

MARROU, H. *A History of Education in Antiquity*. trans. G. Lamb. New York 1956.

MASSIGNON, L. *Mélanges Massignon*. 3 vols. Damascus 1956-57.

__. *Opera Minora*. ed. Y. Moubarac. 3 vols. Beirut 1963.

__. *La passion de Ḥusayn ibn Manṣūr Ḥallāj*. new ed. 4 vols. Paris 1975.

MATES, B. *Stoic Logic*. Berkeley 1961.

Mélanges Joseph Maréchal. 2 vols. Bruxelles - Paris 1950.

MEYERHOF, M. *Von Alexandrien nach Bagdad*. Berlin 1930 (Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, 23).

MEZ. A. *Die Renaissance des Islams*. ed. H. Reckendorf. Heidelberg 1922.

__. *The Renaissance of Islam*. Trans. S. K. Bukhsh and D. S. Margoliouth. London 1937.

MINORSKY, V. *La domination des Dailamites*. Paris 1932 (Publications de la Sociéte des Ètudes Iraniennes et de l'Art Persan, 3).

MIQUEL, A. *La géographie humaine du monde musulmane jusqu'au milieu du IIe siècle*, 2nd ed. Paris 1976.

MORRIS, C. *The Discovery of the Individual: 1050-1200*. New York 1972.

MOTTAHEDEH, R. *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*.

Princeton 1980 (Princeton Studies on the Near East).

MUBĀRAK , Z. *La Prose Arabe au IVe siècle de l'Hégire* (Xe siècle). Paris 1931.

NALLINO, C. A. *Raccolta di scritti editi e inediti*. 6 vols. Rome 1939-48.

NETTON, I. R. *Muslim Neoplatonists; an Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-Ṣafā')*. London 1982.

NEUGEBAUER, O. *The Exact Sciences in Antiquity*. 2nd ed. New York 1962.

OSTROGORSKY, G. *History of the Byzantine State*. Oxford 1956.

PANOFSKY, E. *Renaissance and Renascences in Western Art*. New York 1969.

PARET,R.*Der Koran;Kommentar und Konkordanz*.second edition.Stuttgart 1977.

PELLAT, Ch. *Ètudes sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam (VIIe-XVe s.)*. London 1976 (Variorum Reprints).

__ . *The Life and Works of Jāḥiz*. trans. D. M. Hawke. London 1969.

PÉRIER, A. *Yaḥyā ben 'Adī ; un philosophe arabe chrétien de Xe siècle*. Paris 1920.

PETERS, F. E. *Aristoteles Arabus*. Leiden 1968 (Monographs on Mediterranean Antiquity, 2).

__ .*Aristotle and the Arabs*. New York 1968 (New York Univresity Studies in Near Eastern Civilization, 1).

PETERS, J. R. T. M. *God's Created Speech ; a Study in the Speculative Theology of... 'Abd al- Jabbār....* Leiden 1976.

PINES, S. *Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem Kalām and to Jewish Thought*. Jerusalem 1973 *(Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, 5,4).

PLUMB, J. H. (ed.). *Renaissance Profiles*. New York 1961.

Porphyre. Vandoeuvres-Genève 1965 (Entretiens sur l'Antiquité classique, 12).

PRAWER, J. *The Latin Kingdom of Jerusalem*. London 1972.

QAZVĪNĪ , M. M. KHAN. *Abū Sulaïmān Manṭiqī Sidjistānī ; savant du IVe*

siècle de l'Hégire. Chalon-sur-Saone 1933 (Publications de la Société des Ètudes Iraniennes et de l'Art Persan, 5).

QUADRI, G. *La Philosophie arabe dans l'europe médiévale*. Paris 1960.

RAHMAN, F. *Prophecy in Islam* ; *Philosophy and Orthodoxy*. London 1953 (Ethical and Religious Classics of East and West, 21).

RESCHER, N. *Studies in the History of Arabic Logic*. Pittsburg 1963.

RICHARDS, D. S. (ed.). *Islamic Civilisation 950-1150*. London 1973.

RICHTER, G. *Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel*. Leipzig 1932.

RIST, J. M. *Plotinus* ; *the Road to Reality*. Cambridge 1967.

ROSENTHAL. F.

__ . *Aḥmad b. aṭ-Ṭayyib as-Sarahsī*. New Haven 1943 (American Oriental Series, 26).

__ . *The Classical Heritage in Islam*. trans. E. and J. Marmorstein. London 1975.

__ . *Gambling in Islam*. Leiden 1975.

__ .*A History of Muslim Historiography*, 2nd rev. ed. Leiden 1968.

__ . *Knowledge Triumphant* ; *the Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden 1970.

__ . *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*. Rome 1974(Analecta Orientalia, 24).

RYPKA, J. *et al. History of Iranian Literature*. trans. P. van Popta - Hope, ed. K. Jahn. Dordrecht 1968.

SABARI, S. *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque abbaside, IXe - XIe siècle*. Paris 1981 (Études de Civilisation et Histoire Islamiques).

SASSOON, D. S. *A History of the Jews in Baghdad*. Latchworth 1949.

SCHACHT,J.and C.E.BOSWORTH.*The Legacy of Islam*.2nd ed. Oxford 1974.

SCHAEDER, H. H. *Der Mensch in Orient und Okzident*. Munich 1960.

SCHIMMEL, A. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill 1975.

SEZGIN, F. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. 1-vols. Leiden 1967-.

SHALABY, A. *History of Muslim Education*. Beirut 1954.

Le Shī'isme Imāmite ; colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968). Paris 1970 (Bibliothèque des Centres d'Études Supérieures Spécialisés).

SHUMAKER, W. *The Occult Sciences in the Renaissance*. Berkeley 1972.

SMITH, H. *The Russians*. London 1976.

SMITH, M. *An Early Mystic of Baghdad*. London 1935.

SOURDEL, D. *L'imamisme vu par le cheikh al-Mufid*. Paris 1974.

SPULER, B. *Iran in früh - islamischer Zeit*. Wiesbaden 1952 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Orientalische Kommission, 2).

SPULER, B. (ed.) *Handbook der Orientalistik*. Part one, vol. 1. *Religion*. Leiden 1961.

STEINSCHNEIDER, M. *Al-Farabi (Alpharabius); des arabischen Philosophen Leben und Schriften*. St. Petersburg 1869 (Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg, VII[e] Série, Tome XIII, No.4).

__ . *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, zwischen Muslimen, Christen und Juden*. Leipzig 1877 (Hildesheim 1966 reprint).

STERN, F. (ed.). *The Varieties of History*, New York 1973.

STERN. S. M. and S. WALZER. *Three Unknown Buddhist Stories in an Arabic Version*. Oxford 1971.

STRAUSS, L. *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe 1959.

__ . *What is Political Philosophy? and Other Studies*. Glencoe 1959.

STROTHMANN, R. *Das Staatsrecht der Zaiditen*. Strassburg 1912.

Studies in Islamic History and Civilization. ed. U. Heyd. Jerusalem 1961 (Scripta Hierosolymitana, 9).

TAESCHNER, F. *Zünfte und Bruderschaften im Islam*. Zurich 1979.

TAQIZADEH, S. H. *A Locust's Leg ; Studies in Honour of S. H. Taqizadeh*. ed. W. B. Henning and E. Yarshater. London 1962.

THEILER, W. *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*. Berlin and Zurich 1964.

TRITTON, A. S. *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*. London 1957.

ULLMANN,M.*Die arabische Überlieferung der sogenannten Menandersentenzen*. Wiesbaden 1961 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 34, 1).

VAN ESS, J. *Anfänge muslimischer Theologie*. Beirut 1977.

—. *Die Erkenntnislehre des 'Aḍudaddīn al-Īcī ; Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif*. Wiesbaden 1966. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, 22).

VASILIEV, A. A. *History of the Byzantine Empire*. 2 vols. Madison, Wisconsin 1961.

—. *Byzance et les arabes*. ed. and trans. M. Canard. 3 vols. Bruxelles 1935.

Volume spécial publié à l'occasion du mille deux centième anniversaire de la fondation de Baġdad = Arabica , 9 (1962).

VON GRUNEBAUM, G. E. *Islam and Medieval Hellenism*; *Social and Cultural Perspectives*(Variorum Reprints) London 1976.

—. *Medieval Islam*. Chicago 1961.

—. *Modern Islam*. New York 1964.

VON GRUNEBAUM, G. E. and R. CAILLOIS (eds.). *The Dream in Human Societies*. Berkeley 1966.

VON GRUNEBAUM, G. E. (ed.). *Logic in classical Islamic culture*. Wiesbaden 1970.

WALZER, R. *Galen on Jews and Christians*. Oxford 1949.

—. *Greek into Arabic*. Cambridge, Mass. 1962 (Oriental Studies, 1).

—. *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*; *Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his 70th birthday*. ed. S. M. Stern, A. Hourani, and V. Brown. Oxford 1972 (Oriental Studies, 5).

WATT, W. M. *Muslim Intellectual*; *a Study of Al-Ghazali*. Edinburgh 1963 (Islamic Surveys, 2).

—. *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh 1973.

WENSINCK, A. J. *et al. Concordance et indices de la tradition musulmane*. vols. 1-. Leiden 1936-.

—. *A Handbook of Early Muhammedan Tradition*. Leiden 1960.

WITTFOGEL, K. A. *Oriental Despotism*. New Haven 1964.

WOLFSON, H. A. *The Philosophy of the Kalām*. Cambridge, Mass. 1976.

ZIMMERMANN, F. W. *Al - Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's* De Interpretatione. Oxford 1981 (The British Academy; Classical and Medieval Logical Texts).

فهرست راهنما

آئتیوس آمدی ۱۸۷
آئنئاس سیلویوس پیکولومینی ← پاپ پیوس دوّم
آبه ۱۱۳
آپامئا ۳۹۸ ح
آپولونیوس اسکندرانی ۱۸۶ ح
آپولونیوس پرگایی ۱۶
آتاناسیوس بلدی ۱۷۴
آتن ۸، ۳۹۴، ۴۲۸؛ فیلسوفان تبعیدی ~ ۲۲۱ ح؛ آتنیان ۹
آتنه ۳۹۴
آذربایجان ۱۰۹، ۱۱۴ و بعد، ۱۳۶، ۱۵۳، ۳۳۶ و بعد، ۳۴۳ و بعد
آرام، ا. ۱۱۸ ح
آربری، آ. ج. ۴۴۰ ح
آرنالدز، ر. ۲۰۹ ح
آریان ۳۹۴ ح
آریستیپوس ۳۹۹ ح
آسیا ۸ و بعد
آسیای صغیر ۱۵۴
آسیای مرکزی ۱۳۵
آسین پالاسیوس، م. ۳۳۱ ح، ۴۵۰ ح
آشوت سوّم ۱۴۷
آشوریان ۹
آکادمی قدیم ۲۱۲
آکسفورد ۱۰
آل بویه ۶۷ به بعد، و مواضع دیگر؛ احیای فرهنگی در عهد ~ ۱۷؛ اصل و نسب ایرانی ~ ۸۳؛ امرا و وزرای ~ ۶۳؛ امرای ~ ۴۳؛ امیران و وزیران ~ ۱۳۶؛ اوج قدرت ~ ۸۶؛ بزرگترین پادشاه ~ ۲۹۵؛ بنیانگذاران ~ ۲۱، ۴۳، ۵۳؛ پادشاهان ~ ۳۱۷ و بعد؛ تسامح و تساهل حکومت ~ ۶۴؛ تصور ~ از

قدرت موروثی و خانوادگی ۷۳؛ تصور کلی ~ از قدرت ۷۶؛ دو تکیه‌گاه حکومت ~ ۶۴؛ دوران افول قدرت ~ ۱۲۶؛ رفتار اقتصادی نخبگان حاکم ~ ۶۴؛ رویکرد ایرانی ~ ۷۴؛ سقوط ~ هشت؛ سه برادر مؤسس ~ ۷۰؛ سه حکومت اولیهٔ ~ ۷۳؛ سیاست سازش و الفت ~ ۱۱۹؛ شکوفایی فرهنگی عصر ~ ۶۶؛ مکتب کلامی مسلط در دوران ~ ۱۱۷؛ مهمترین توفیق شیعیان در عهد ~ ۸۲؛ میان‌پردهٔ شیعی ~ ۶۶؛ نسل دوم ~ ۹۶؛ نیرومندترین امیر ~ ۳۷۰؛ وزیران ~ ۹۶؛ وزیران عمدهٔ ~ ۷۵
آل حمدان ۶۸
همچنین ← حمدانیان
آل زیار ۷۱، ۷۴
آل یاسین، م. ح. ۳۵۴ ح، ۳۵۷ ح و بعد، ۳۳۶ ح
آلمان ۱۰؛ روشنفکران قرن نوزدهم ~ ۱۰
آمِد ۱۴۶ و بعد
آمدروز، ه. ف. ۵۵ ح، ۸۴ ح، ۸۷ ح، ۳۴۵ ح
آمونیوس (= هرمیا؟) ۱۶۳، ۲۰۶
آمونیوس هرمیا ۳۹، ۴۳۰ ح
آن دیگری ۲؛ دیگری مسلمان ۸
آنتیفون ۳۹۵ ح
آنتیوخوس آسکالونی ۳۹۸ ح
آندرونیکوس رودسی ۱۵
آیریس اُریگو ۲۹۲ ح
آیسخولوس ۸ به بعد، ۴۴۰
آیوری، ا. ۴۲۱ ح
آیین اعتزال ۳۶۲
همچنین ← معتزله
آیین معتزلی ۲۶۳ ح
همچنین ← معتزله

ائمهٔ اثناعشریان ۷۸
اباحیگری ۱۱۵ و بعد، ۳۰۵
اباضی، عبدالله بن یزید ۹۵
ابت، ن. ۱۳۸
ابراهیم [ع] ۲۴۰، ۲۴۱ ح
ابراهیم بغدادی ۱۳۲
ابراهیم بن ابی‌عون ۷۹
ابراهیم بن سنان ۲۲۵ ح
ابراهیم بن عبدالله ناقد نصرانی ۱۵۸
ابراهیم بن محمد نفطویه ۲۰۱
ابراهیم سلاّر ۳۳۷
ابراهیم یهودی تُستری ۱۳۲
ابن ابی الثناء ← یهودا بن یوسف
ابن ابی اصیبعه ۱۲۴ ح، ۱۳۴، ۱۵۸ و بعد، ۱۷۴ ح، ۱۸۰ ح، ۱۸۴، ۱۹۴ ح، ۱۹۶ ح و بعد، ۲۸۰ ح، ۲۸۷ ح، ۴۲۸ ح، ۳۵۷ ح
ابن ابی الثیاب ۳۴۵
ابن ابی العزاقر ۷۹
ابن ابی العوجاء ۲۶۵، ۳۶۲
ابن ابی رجال ۳۷۴
ابن ابی سعید بن عثمان موصلی ۱۳۰
ابن ابی شیبان ۲۵۸

ابن ابی کانون ۲۶۱
ابن اثیر ۵۸ ح، ۷۹ ح، ۸۱ ح، ۱۰۴ ح و بعد، ۱۰۹ ح، ۱۱۲ ح، ۱۱۷ ح، ۱۵۳ ح، ۲۱۵ ح، ۲۴۸ ح، ۲۷۲ ح، ۲۷۵ ح، ۲۷۹ ح، ۲۸۲ ح، ۳۲۷ ح، ۳۷۲ ح، ۳۷۹ ح، ۳۸۰ ح
ابن اخشید، احمد بن علی ۱۱۳، ۱۱۸
ابن اسفندیار ۲۴۸ ح
ابن اعرج نَمری ۳۵۲
ابن الجمل ۳۴۲ ح
همچنین ← ابن جمل
ابن المعلّم ← شیخ مفید
ابن بابویهٔ قُمی، ابوجعفر محمد ۸۰، ۱۱۰ و بعد، ۱۱۳، ۱۱۹ و بعد، ۲۶۰ ح، ۳۶۰
ابن باجه ۱۸۷ ح، ۲۱۱، ۲۷۰ ح، ۲۹۰، ۳۳۱ ح، ۳۸۷، ۴۵۰ ح
ابن بادویه ۳۱۱
ابن برمویه ،ابوالحسن ۲۷۳ و بعد، ۲۷۷ به بعد
ابن بطلان ۱۷۴، ۱۹۲
ابن بطّه، عبیدالله ۱۰۶ و بعد
ابن بقّال، عبدالعزیز بن اسحاق ۹۶، ۲۶۷، ۳۵۲
ابن بقیّه، محمد ۷۵، ۱۴۸، ۱۵۰، ۲۷۹ ح، ۲۸۱، ۳۱۸، ۳۵۰ و بعد، ۳۷۷، ۳۸۶
ابن بکّوش، ابواسحاق ابراهیم ۱۷۴، ۲۸۷
ابن بُنان ورّاق ۲۶۱ و بعد
ابن بُندار (ابوالعباس؟) ۳۴۵
ابن بهلول ۴۹
ابن تغری بردی، ابوالمحاسن ۱۰۱، ۱۰۲ ح، ۱۵۱، ۱۵۳، ۲۸۰
ابن ثلاّج ۲۶۲، ۳۵۹
ابن ثوابة ۳۴۱
ابن جبله ۲۷۷ و بعد، ۲۷۹، ۲۸۱
ابن جُبیر ۳۷۷ ح
ابن جلاّء (زاهد) ۲۲۶ ح، ۲۷۲، ۲۹۸ ح
ابن جمل (کاتب نصرالدولهٔ شاشنیکیر) ۲۸۲، ۳۴۱، ۳۴۲ ح
ابن جنّی ۱۳۹، ۱۴۰ ح
ابن جوزی ۴۹ ح، ۷۸ ح به بعد، ۸۵ ح، ۱۰۴ ح، ۱۰۶ ح و بعد، ۱۲۰ ح و بعد، ۱۲۶ ح، ۱۳۷ ح، ۱۵۳، ۲۱۵ ح، ۲۵۵ ح، ۲۶۲ ح، ۲۶۳ ح، ۲۸۴، ۳۰۴، ۳۴۶ ح، ۳۵۷ ح، ۳۷۱ ح و بعد، ۳۸۰ ح
ابن حجّاج، ابوعبدالله حسین ۲۲، ۴۷ به بعد، ۹۵ به بعد، ۲۷۶، ۲۷۹ به بعد، ۲۸۴، ۲۹۱، ۳۵۴، ۳۶۸ ح
ابن حجر عسقلانی ۲۹۶ ح، ۳۰۵ ح
ابن حزم ۲۶۸ ح
ابن حسّول ۳۸۰
ابن حصّان ۱۵۲
ابن حفص (صاحب الدیوان) ۹۶
ابن حمزهٔ علوی ۳۱۰ وبعد
ابن حنبل ۹۹، ۱۰۵، ۱۲۰
ابن حوقل ۶۰ ح، ۱۰۸ ح
ابن خارجة ۳۴۳
ابن خلدون ۵۳، ۱۴۵ ح، ۳۱۶، ۳۸۳، ۳۸۴ ح
ابن خلّکان ۴۸ ح و بعد، ۸۴ ح، ۹۶ ح، ۲۵۹ ح، ۲۶۳ ح، ۳۰۰ ح، ۳۰۴ ح، ۳۳۲ ح و

بعد، ۳۳۵ ح، ۳۵۵ ح، ۳۵۷ ح، ۳۶۹ ح، ۳۷۳ ح، ۳۷۹ ح
ابن خلیل ۲۶۴
ابن خمّار ← حسن بن سُوار
ابن دُرُستَوَیه ۹۶
ابن دُرَیْدْ ۲۱۰، ۴۳۳
ابن دقّاق ۱۵۲
ابن رائق ۶۸، ۷۲، ۱۳۸
ابن راوندی ۲۳، ۴۷ ح، ۲۶۵، ۲۶۸، ۳۰۴، ۳۶۲، ۴۱۲، ۴۴۳ و بعد
ابن رباط کوفی ۲۶۷
ابن رشد ۳۴، ۱۲۴، ۱۷۵ ح، ۱۸۷ ح، ۱۹۵، ۲۴۶ ح، ۲۶۹، ۳۱۹ ح، ۳۳۱ ح، ۳۸۷، ۴۰۴، ۴۰۷، ۴۲۵ ح
ابن رضوان ۱۸۴
ابن زرعه ← عیسی بن زُرعه
ابن زکریا ← رازی
ابن زهران ۲۴۳ ح
ابن زهرون ۲۴۳ ح
ابن سعدان، ابوعبدالله ۵۲، ۶۲، ۷۵، ۷۷، ۹۷، ۱۱۶، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۶۱، ۱۸۰ و بعد، ۱۹۳، ۲۰۰، ۲۴۲، ۲۵۴، ۲۶۲ و بعد، ۲۷۱ به بعد، ۲۸۱، ۲۸۴به بعد، ۲۸۸، ۲۹۷، ۲۹۹ ح، ۳۰۰ به بعد، ۳۰۷، ۳۱۴ و بعد، ۳۲۷، ۳۴۱، ۳۵۸؛ مجلس ~ ۱۵۶، ۱۸۹
ابن سمح ← حسن بن سمح
ابن سمعون، ابوالحسین ۴۹، ۱۰۷، ۲۹۶، ۳۵۶
ابن سمکة ۳۳۳ ح
ابن سوار ← حسن بن سوار
ابن سورین ۹۶
ابن سینا ۲۳، ۳۴، ۶۰ ح، ۱۳۶، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۸۴ و بعد، ۱۹۲، ۲۱۹، ۲۳۷ ح، ۳۱۰، ۳۲۳، ۳۲۷ ح، ۴۰۴
ابن شاذان ۳۴۶، ۳۶۰
ابن شاهویه، ابوبکر (ندیم قرمطی) ۱۱۶، ۲۷۷ به بعد، ۲۸۴ به بعد، ۲۹۹ ح
ابن شاهویه، ابوبکر (قاضی) ۲۷۹ ح و بعد، ۲۹۸، ۳۰۱
ابن شیرزاد ۷۲
ابن طاهر، ابوعبدالله ۲۷۷ به بعد
ابن طرّارة ← معافا بن زکریّا
ابن طرخان ← ابوالحسن بن طرخان
ابن طفیل ۳۸۷
ابن طملوس ۴۲۰ ح
ابن عباد، اسماعیل (صاحب) ۲۱ و بعد، ۴۳ و بعد، ۵۳، ۵۷، ۷۵، ۹۷، ۱۱۱، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۳۰، ۱۴۰، ۱۹۹ و بعد، ۲۶۱ به بعد، ۲۶۵، ۲۷۴، ۲۸۱ و بعد، ۲۸۵، ۲۹۱، ۲۹۴، ۲۹۷، ۲۹۹ به بعد، ۳۱۶، ۳۳۳، ۳۴۱، ۳۴۷، ۳۵۱، ۳۵۴ به بعد
ابن عبدان ۱۸۲، ۲۷۷، ۲۸۷
ابن عبری ۱۹۶ ح، ۲۱۹ ح
ابن عبید ۲۷۹، ۲۸۲ به بعد
ابن عربی ۴۱۲
ابن عصبی (مغنّی) ۲۶۲
ابن عطار ۳۶۰

ابن عقیل ۳۰۴
ابن عماد ۲۵۹ ح
ابن عُمان ۲۷۷ ح
ابن عمید، ابوالفتح ۵۳، ۷۵، ۹۷، ۲۸۱، ۲۹۷، ۳۰۱، ۳۰۹، ۳۱۱ و بعد، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۳۲، ۳۳۸، ۳۴۸ به بعد، ۳۵۵، ۳۶۵، ۳۷۰
ابن عمید، ابوالفضل ۱۹، ۲۱، ۴۳، ۵۲ و بعد، ۵۷، ۶۳، ۷۵، ۹۷، ۱۴۰ ح، ۲۴۸، ۲۸۵، ۲۹۱، ۲۹۳، ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۹ به بعد، ۳۱۸، ۳۲۲ و بعد، ۳۲۶ و بعد، ۳۳۱ به بعد، ۳۴۱، ۳۴۷، ۳۵۴ به بعد، ۳۶۴، ۳۷۲
ابن فارس، ابوالحسین ۳۴۵، ۳۵۶، ۳۶۰
ابن فارس معلّم ۳۵۶
ابن فرات ۱۶۴، ۴۲۲
ابن فرّاء، ابویعلیٰ ۱۰۷
ابن قتیبه ۲۵۷ ح
ابن قریعة، ابوبکر محمد بن عبدالرحمان ۴۸، ۹۶، ۲۵۸، ۲۵۹ ح، ۳۰۶
ابن قفطی ۱۶۹ ح، ۱۹۲ ح، ۱۹۶ ح و بعد، ۲۰۸ ح، ۲۱۹ ح، ۲۲۱ ح، ۲۴۳ ح، ۲۴۵ ح، ۲۳۷ ح، ۲۸۷ ح، ۳۷۴ ح، ۳۷۶ ح، ۴۲۰ ح
ابن قیّم جوزیّه ۲۱۹ ح، ۲۳۲
ابن کثیر ۷۹ ح، ۸۱ ح، ۱۰۴ ح به بعد، ۱۰۹، ۱۵۳ ح، ۲۸۴ ح، ۳۸۰ ح
ابن کلاّب ۱۶۸ ح، ۳۵۹
ابن کِلّس، یعقوب ۹۳ ح، ۱۳۷
ابن لالا ۲۸۷
ابن مرتضی ۱۱۹ ح، ۱۲۱ ح، ۲۵۵ ح، ۲۵۹ ح، ۲۶۲ ح، ۲۶۹، ۳۶۰ ح، ۳۶۱ ح
ابن مَرزُبان (کاتب فخرالدوله) ۲۶۳
ابن مسرّه، محمد بن عبدالله ۲۰۸
ابن مسعود ۱۰۶
ابن مطران ۴۲۰ ح
ابن معروف ۴۸ و بعد، ۵۸، ۹۶، ۱۲۰، ۲۵۸ و بعد، ۳۷۷، ۳۷۸ ح
ابن مقداد ← حسن بن مقداد
ابن مقفّع ۲۱، ۲۳، ۱۰۰، ۲۷۰ ح، ۳۲۴ ح، ۳۸۶، ۴۱۹ ح، ۴۳۴، ۴۴۳
ابن مکیخا، ابوعلی ۲۷۷ به بعد
ابن منظور ۲۵۷ ح
ابن موسج ← داوود
ابن میمون ۱۵۹ ح، ۱۸۲ ح، ۱۸۷ ح، ۲۴۶ ح
ابن ناعمه ۱۷۴ ح
ابن نُباته، عبدالعزیز ۳۳۵
ابن نبهان ۲۵۸
ابن ندیم، ابوالفرج محمدبن اسحاق ۳۳، ۳۷، ۵۰ ح، ۹۹، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۵ ح، ۱۳۴ و بعد، ۱۵۸، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۲، ۱۷۳ به بعد، ۱۸۶ و بعد، ۱۹۵، ۱۹۷، ۲۲۶، ۲۴۴ ح، ۲۴۸ ح، ۲۵۵ ح، ۲۵۹ ح، ۲۸۷ ح، ۳۰۲ ح، ۳۳۴، ۳۵۸ ح، ۴۱۸، ۴۲۰ ح
ابن نظیر ۱۰۱
ابن هارون ۲۷۹
ابن‌هندو، ابوالفرج ۱۶۵ ح، ۱۸۳ وبعد، ۳۲۲ ح

ابن هیثم، ابواحمد ۹۶، ۲۶۷
ابن یوسف ،ابوالقاسم عبدالعزیز ۲۷۳ به بعد، ۳۰۳، ۳۴۱، ۳۶۲، ۳۷۱
ابن نُباته، عبدالعزیز ۱۴۰ ح، ۲۸۶، ۳۳۵
ابواحمد علوی عقیقی ۲۹۸ ح
ابواحمد موسوی ۱۵۴، ۲۷۹
ابواسحاق بن عیّاش ۲۵۵
ابواسحاق عسال ۱۶۰
ابواسماعیل هاشمی (خطیب) ۲۱۵ به بعد
ابوالبرکات ۱۶۰
ابوالبرکات بن انباری ۱۶۸ ح
ابوالجمل ۳۴۱ ح
ابوالجیش (شیخ شیعه) ۲۵۸ به بعد
ابوالحسن (پسر هرمز بن حسن) ۲۸۰
ابوالجیش خراسانی ← ابوالجیش
ابوالحسن بن ثابت ۱۸۶ ح
ابوالحسن بن طرخان ۲۶۲، ۳۵۶
ابوالحسن بن کعب انصاری ۱۵۲، ۲۵۸، ۳۵۲
ابوالحسن بن مشیح ۱۳۱
ابوالحسن دیلمی ۳۰۶ و بعد
ابوالحسن ضریر (زاهد) ۳۲۸
ابوالحسن علی بن عبدالله بن وصیف ← ناشی
ابوالحسن علی بن قاسم ۳۳۸
ابوالحسن کرخی ۱۰۷
ابوالحسن مدرةالقوم ۱۵۲
ابوالحسین اُشنانی ۳۵۷
ابوالحسین بجکم ۷۲
ابوالحسین (حسن) حُصری ۴۹ ح
ابوالحوراء رقّی ۳۶۴
ابوالخیر ← ابن موسج
ابوالخیر خمّار ← حسن بن سُوار
ابوالخیر صاحب البرید ۱۸۵
ابوالسلم (نجبة بن علی قَحطانی) ۲۰۲
ابوالطیب کیمیایی رازی ۳۱۵، ۳۴۲
ابوالطیب ۳۶۲
ابوالعباس (سردارسامانیان) ۳۲۷
ابوالعباس محمد بن صبح بن سمّاک کوفی ۳۰۲
ابوالعتاهیه ۹۹
ابوالعلاء بن سهلویه ۲۷۴
ابوالعلاء بن کرنیب ۲۸۱
ابوالعلاء عبیدالله بن فضل بن نصر ۳۱۱
ابوالفتح رازی ۲۶۲
ابوالفداء ۱۷۷
ابوالفرج اصفهانی ۹۶ و بعد، ۱۳۹، ۱۴۰ ح، ۳۳۵، ۳۴۲ و بعد
ابوالفرج بن طیّب ۱۶۵ ح، ۱۸۳، ۱۹۲
ابوالفرج عبدالله بن طیّب ←ابوالفرج بن طیّب
ابوالفضل شیرازی ۷۵، ۷۷، ۹۶، ۱۴۹ و بعد، ۳۷۵
ابوالفضل عباس بن‌حسین ← ابوالفضل شیرازی
ابوالفضل فرات ← فضل بن جعفر بن فرات
ابوالفوارس شیردل ← شرف الدوله
ابوالقاسم (دستیار عامری) ۳۱۵ و ۳۲۷

ابوالقاسم بریدی ۱۹۶
ابوالقاسم دارکی ۱۵۲
ابوالقاسم کاتب ۳۱۵
ابوالقاسم مُدلجی ۳۰۳
ابولیث سمرقندی ۱۰۸
ابوالمحاسن ← ابن تغری بردی
ابوالمعالی نصرالله منشی ۲۷۰ ح
ابوالنضرنفیس ۳۲۵
ابوالوفا ← بوزجانی
ابوالهذیل علاّف ۹۵
ابوبکر انباری ۲۰۱
ابوبکر بن دُرید ۲۰۱ ح
ابوبکر بن سیّار ۱۵۲
ابوبکر بن کامل ۳۱۰، ۳۵۶
ابوبکر خلاّل ۱۱۰
ابوبکر (خلیفهٔ اول) ۴۴ ح، ۸۱، ۱۱۲، ۳۶۴
ابوبکر رازی (قاضی) ۱۰۷، ۱۵۲ و بعد، ۲۵۸، ۲۵۹ ح
ابوبکر شافعی ۲۹۶، ۳۰۷
ابوبکر صبغی ۹۹
ابوبکر محمدبن‌علی‌شاشی قفّال ۲۹۶ ح
ابوتغلب ← ابوتغلب غضنفر
ابوتغلب حمدانی ← ابوتغلب غضنفر
ابوتغلب غضنفر ۱۴۷ به بعد، ۲۷۹ ح، ۳۱۱، ۳۱۲
ابوتمّام زینبی ۹۶
ابوجعفر بن‌بانویه ۵۱ ح، ۲۰۳، ۳۸۵، ۴۳۲ ح
ابوجعفر خازن ۳۴۵
ابوحرب زیاربن شهراکویه ۲۷۲ ح
ابوحنیفه ۳۵۸
ابودُلف خزرجی ۶۰، ۱۴۲، ۲۹۴، ۳۵۷، ۳۷۴
ابودود ۱۵۳ ح
ابوذُباب ۱۵۳ ح
ابوراغب ۳۶۰
ابوریده، م.ع. ۱۷ ح، ۳۰ ح، ۳۱ ح، ۶۸ ح، ۴۱۶ ح
ابوزکریا دنحا ۱۵۷
ابوسعد (الوزیر الامین) ۱۸۵
ابوسلیمان دارانی ۳۰۳ و بعد
ابوسلیمان محمد بن مِسعر بُستی ← مَقْدِسی
ابوسهل علی بن محمد ۳۰۳
ابوشاکر بُطرُس ۱۶۰
ابوشجاع‌بویه ۷۱
ابوطاهر جَنّابی ۱۱۵ و بعد، ۲۴۵ ح
ابوطاهر ورّاق ۳۴۴ و بعد
ابوعبدالله عارض ← ابن سعدان
ابوعبدالله بن حامد ۱۰۷
ابوعبدالله بن سعدان ← ابن سعدان
ابوعبدالله بن یعقوب ۱۰۰
ابوعبدالله حسین بن محمد (پدر ابن عمید) ۳۳۲
ابوعبدالله حُمَیْدی ۴۱۹ ح
ابوعبدالله داعی ۷۸، ۱۱۹، ۱۲۱، ۳۳۴
ابوعبدالله محمدبن موسی خازن ۲۷۴
ابوعبدالله مذهِّب ۲۶۱
ابوعبدالله‌محمدبن‌خفیف شیرازی ۳۰۴

ابوعبدالله‌محمدبن‌زید(الداعی‌الی‌الحق) ۷۰
ابوعرضه ۱۵۳ ح
ابوعلی بن سمح ← حسن بن سمح
ابوعلی بن یُمن المتطبّب ← نظیف رومی
ابوعلی بن ابی الخیر ۱۸۵
ابوعلی بن بیّع ۳۴۳، ۳۴۴ ح
ابوعلی منطقی ۱۷۳ ح
ابوعلی هائم مدائنی ۳۷۴
ابوعمر احمدبن محمدبن سعدی ۱۰۲
ابوعمر قاضی ← ابو عمر محمدبن عباس ابن خراز
ابوعمر محمدبن عباس‌بن خرّاز ۲۸۴ ح
ابوعمر محمد بن محمد سعدی ۴۱۹ ح
ابوعمرو بن علاء ۳۰۳
ابوعمرو (زاهد) ۳۲۸
ابوعمرو (کاتب فخرالدوله) ۲۶۳
ابوعمرو مغازلی ۲۸۱
ابوعیسی بن منجّم۱۷۸ ح
ابوعیسی بن ورّاق ۴۴۳
ابوعیسی جبرائیل بن بختیشوع ۳۵۷
ابوعیسی ورّاق ۲۳، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۸
ابوفراس ۱۴۰
ابوکثیر یحیی بن زکریّا ۱۳۱ و بعد
ابومحارب الفیلسوف ۳۳۳ ح
ابومحمد بن ابی البغل ۲۵۰، ۲۵۲
ابومحمد بن ابی زید ۱۰۲
ابومحمد فرغانی حنیفی ۲۶۱
ابومحمد نُباتی ۵۸
ابومحمدجعفر خُلدی ۲۹۶، ۲۹۸
ابومنصور ← مؤیدالدوله
ابومنصوربن ابی الحسن ناظر ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۷۷
ابوموسی معلّم حسنکی ۳۶۵
ابونصر بن ابی زید ۳۲۳
ابونصر بُندار ← بُندار مغنی
ابونصر (پسر پانزده سالهٔ عضدالدوله) ۲۷۵
ابونصر خواشاده ۱۳۴، ۲۸۰، ۳۱۱، ۳۷۹
ابونصرصابور ۲۸۰
ابونُعیم اصفهانی ۱۹۹ و بعد، ۳۰۴ ح
ابونوابح ۱۵۳ ح
ابونواس ۲۲، ۴۷ ح، ۲۸۱
ابوهاشم ← جبائی
ابویحیی بن نُباته ۱۴۰
ابویحیی مروزی ۲۸۱
ابویعلی محمد بن هبّاریه ۳۰۵
ابهری ،ابوبکر ۱۰۸، ۲۵۸ و بعد
ابهری، ابوسعید ۲۵۹ ح
اُپیس ۳۹۴ ح
اپیستمه (= علم) ۶
اپیکوروس ۲۱۲، ۴۲۹، ۴۴۰ ح؛ اپیکوریان ۴۱۹ ح، ۴۲۹
احداث (جنگجویان غیرنظامی) ۷۹
احمد ← معزّالدوله
احمد بن اسماعیل ۱۴۱
احمد بن بویه ← معزّالدوله
احمد بن حفص ۲۷۵
احمد بن حنبل ← ابن حنبل
احمد بن علی (امیر ری) ۱۱۴

احمد بن علی ۳۵۶
احمد بن محمد بن عبدالجلیل سجزی ۳۷۳
احمد علی ۲۴۳ ح
احوال (نظریهٔ کلامی) ۱۱۸
اخشیدیان ۱۱۸ به بعد، ۱۳۹، ۲۵۵
اخشیدیه ۵۷
اخوان الصفاء، انجمن هشت، ۲۴، ۱۰۱، ۱۱۶، ۱۲۸، ۱۵۵ به بعد، ۲۱۳، ۲۳۰، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۴۶ و بعد، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۴، ۲۸۴، ۳۰۷، ۳۰۹؛ اعضای مجلس درونی ~ ۲۴۲؛ تعالیم ~ ۲۴۱، ۲۵۳
اخوّت ۲۵۳
ادارةالکتب ۲۸۳
ادب هفت و بعد، ۱۹ و بعد، ۲۲، ۴۱، ۹۸، ۱۹۷، ۲۰۴، ۳۰۸، ۳۹۲، ۴۲۶ و بعد، ۴۳۲ به بعد؛ ~ الکاتب ۴۱؛ ~ حقیقی ۴۲۴ و بعد؛ ادبا ۲۰، ۱۴۰
ادبیات هشت، ۱۳۳ و بعد، ۱۷۳، ۲۴۵ ح، ۳۶۲؛ ~ عربی ۱۴۲؛ ~ غیر عربی ۴۳۴؛ ~ فارسی ۱۴۲
ادیبان ۳۴، ۴۴، ۶۴، ۱۳۶، ۳۰۵، ۳۴۱، ۳۵۲، ۳۸۶، ۴۱۵، ۴۳۴، ۴۴۱
ارّان ۳۳۶
آربری، آ. ج. ۹۷ ح، ۱۴۲ ح
ارّجان ۷۴، ۹۷، ۲۹۸، ۳۰۱، ۳۳۵ و بعد
ارجیاس داغ ۱۴۶
اردن ۱۳۲
ارسطو ۱۰، ۱۲، ۱۴، ۱۷، ۱۹، ۳۲ به بعد، ۳۷ به بعد، ۵۱ و بعد، ۱۵۸، ۱۶۱ به بعد، ۱۷۴، ۱۷۸، ۱۸۱ و بعد، ۱۸۶ و بعد، ۱۸۹، ۱۹۲، ۲۰۳، ۲۰۸، ۲۱۰ و بعد، ۲۳۰ و بعد، ۲۳۷، ۲۴۹، ۲۵۸، ۲۶۵، ۲۸۴، ۲۹۰، ۲۹۳ و بعد، ۳۰۷، ۳۱۵، ۳۲۰، ۳۲۳، ۳۳۰ و بعد، ۳۳۴، ۳۴۴، ۳۴۷ و بعد، ۳۶۲، ۳۸۶، ۳۹۴ و بعد، ۴۰۵، ۴۰۹، ۴۲۱، ۴۲۳، ۴۲۶، ۴۳۰ و بعد، ۴۳۳، ۴۳۸ و بعد، ۴۴۲، ۴۴۷، ۴۴۹ ح، ۴۵۰ و بعد؛ آثار ~ ۱۵، ۲۳۱؛ زندگینامهٔ ~ ۴۳۲؛ زندگینامهٔ عربی ~ ۴۰، ۴۲۸؛ زندگینامهٔ نوافلاطونی ~ ۴۲۹ ح؛ ارسطویی ۲۵۱؛ تفکر ~ ۳۶؛ مکتب ~ ۴۳۱ ح؛ مکتب ~ آکادمیک ۴۲۴ ح
ارکون، م. ۱۹ و بعد، ۳۰۹، ۳۱۲، ۴۱۴ و بعد
ارمنستان ۱۴۷
اروپا ۸، ۱۳ و بعد، ۱۸، ۳۰ ح، ۱۲۷ ح، ۳۸۵، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۱۱ ح؛ ~ ی غربی ۴۰۱؛ ~ ی قرون وسطی ۱۲۹ ح؛ نقد ~ مداری ۷؛ اروپایی: استفاده از واژگان زبان ~ ۶؛ الفاظ تأویل ~ ۶؛ تمدن ~ ۲؛ معیار ~ ۲؛ واژگان ~ ۲
ازرق، ابوالحسن ۲۵۵
اسپانیا ۲۱، ۳۴، ۶۶، ۱۳۴، ۴۱۶؛ ~ ی عصر اموی ۳۸۵
همچنین ← اندلس
استاذ الرئیس ← ابن عمید (ابوالفضل)

استار ۱۴۸ ح
استانبول ۲۴۴ ح
استبداد شرقی ۴۰۳
استرن، س. م. ۱۱۴ ح، ۱۹۲ ح، ۲۰۲ ح، ۲۰۷ ح، ۲۱۴ ح، ۲۳۹ ح، ۲۴۲ ح، ۲۴۸ ح، ۲۵۰ ببه بعد، ۲۹۵ ح، ۲۹۸ ح، ۳۷۳ ح، ۴۵۲ ح
استرن، ف. ۲۹۳ ح
استیلپو ۴۳۳ ح
استینگر ۳۹۲ ح
اسحاق، ر. ب. ۱۲۱ ح
اسحاق بن حُنین ۱۵۸، ۱۶۲ و بعد
اسطخری ۶۰ ح
اسطوره شناسی ۱۸
اسفار بن کُردَویه ۲۷۴ به بعد
اسفار بن شیرویه ۷۰، ۱۱۴
اسفار (رئیس بنوالمنتفق از قبیلهٔ عُقَیْل) ۱۱۷
اسکافی، ابوعلی ۱۱۱
اسکندر افرودیسی ۱۵۸، ۱۶۳
اسکندر کبیر ۵۲، ۶۸، ۱۸۹، ۱۹۴، ۲۰۹ به بعد، ۲۱۴ و بعد، ۲۱۷، ۲۹۴، ۳۲۴، ۳۴۶ به بعد، ۳۸۰و بعد، ۳۹۳، ۳۹۴ ح، ۴۰۱، ۴۰۴، ۴۱۶، ۴۵۲؛ خلفای ~ (دیادوخی) ۱۱؛ مراسم گردآمدن فلاسفه به دور تابوت ~ ۲۱۸
اسکندریه ۱۲۴، ۲۷۰، ۴۰۳، ۴۲۰ ح؛ مکاتب فلسفی یونانی ~ ۴۱۸؛ مکتب اسکندرانی ۱۲۲؛ ~ اواخر باستان ۱۸۶
اسلام ۴۸، ۶۵، ۶۸، ۷۰، ۷۳، ۸۳، ۱۲۲، ۱۲۸، ۱۳۴، ۱۴۰، ۱۴۵ و بعد، ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۷۷، ۱۸۵، ۱۹۶، ۲۳۰، ۲۴۸ و بعد، ۲۵۳، ۲۶۰ و بعد، ۲۵۲، ۲۷۰، ۲۸۷، ۳۷۹، ۴۰۳، ۴۰۹، ۴۱۳، ۴۴۴؛ اجرای ارکان ~ ۲۴۷؛ ~ شناسان ۴۰۱؛ ~ قرون اولیهٔ هجری ۴۱۱ ح؛ انتقال میراثهای یونان و ایران به جهان ~ ۳۸۶؛ تاریخ ~ ۱۳۶؛ تصور دولت جهانی در ~ قرون اولیهٔ هجری ۴۵۱؛ جنگهای صدر ~ ۳۶۶؛ جهان ~ ۵۸، ۷۵، ۱۲۳، ۱۵۷، ۲۳۲ ح، ۳۳۸، ۴۰۴، ۴۱۰؛ جهان ~ قرون اولیهٔ هجری ۳۹۲، ۴۰۱؛ حاکمیت ~ قرآنی ۲۲؛ حیات فکری جهان ~ ۱؛ داعیهٔ جهانی ~ ۳۹۰؛ دفاع از ~ ۱۱۸؛ دفاع جدلی و عقلی از ~ ۲۶۹؛ رجوع به صدر ~ ۱۰۳؛روایت‌شیعی ~ ۲۵۳؛سرزمینهای ~ ۶۰؛ سرزمینهای مرکزی جهان ~ ۳۸۵، ۳۸۷؛ شکوفایی فرهنگی جهان ~ هفت و بعد؛ صدر ~ ۳۶۴، ۳۸۰؛ طبع جهانی اندیشانهٔ ~ ۳۸۹؛ فلاسفهٔ متأخر ~ ۲۳۸؛ قبول فرهنگ ایرانی پیش از ~ ۸۲؛ مسلمانان صدر ~ ۲۴۷؛ مصلحان (خود گمارده) غربی ~ ۱۱؛ میراث ایران پیش از ~ ۱۴۳؛ میراث کلاسیک در جهان ~ ۱۶؛ اسلامی ۲۴۶؛ اصل راهنمای فلاسفهٔ ~ ۴۲۱؛ امپراتوری ~ ۳۴، ۶۷، ۹۲؛ تعالیم

باطنی ~ ۱۳۳؛ تمدن ~ ۲، ۱۳، ۲۹ و بعد، ۳۸۶، ۴۰۱ و بعد، ۴۱۴ و بعد، ۴۳۲؛ تمدن ~ قرون اولیهٔ هجری ۳۸۹؛ تلقی ~ از باستان کلاسیک ۴۱۰؛ جامعهٔ ~ ۲۱۹ ح؛ جامعهٔ سنتی ~ ۴۵؛ جوامع ~ ۱۱؛ حکومت ~ ۸۲؛ رنسانس ~ ← رنسانس؛ساختار بنیادی تفکر ~ ۴۰۸ ح؛ شعارهای ~ ۸۵؛ صفت جهانی‌نگر تمدن ~ ۳۸۹ ح؛ فِرَق مختلف ~ ۱۰۳؛ فرمانروای اسمی امپراتوری ~ ۷۲؛فلاسفهٔ ~ ← فلاسفه؛ کلام ~ ← کلام؛ نفوذ ایمان ~ ۲۲
اسماعیل بن احمد ۱۴۱
اسماعیل بن قرّاد ۲۶۸
اسماعیل بن یونس ۲۶۸ ح
اسماعیلی: آیین ~ ۳۸۵، تدابیر آموزشی ~ ۲۴۹؛ داعیان ~ ۷۰، ۱۴۱، همچنین ← داعیان؛ سلسله مراتب ~ ۲۵۲؛ شجره‌نامه‌های ~ ۲۱۳؛ فداییان ~ ۷۰، ۴۴۴؛ اسماعیلیان ۶۵، ۸۲، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۳ به بعد، ۱۲۷، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۴۲، ۲۴۸ و بعد، ۲۵۱ به بعد، ۳۰۷، ۴۰۸ ح؛ اسماعیلیه؛ تفرقه میان شاخه‌های فاطمی و قرمطی ~ ۱۱۳؛ داعیان ~ ۱۱۵؛ دو شاخهٔ اصلی ~ ۱۱۶؛ رابطهٔ اخوان الصفاء با جنبش ~ ۲۵۰
اسناد ۴۴
اسنل ۳۹۷ ح
اسود الزبد ۱۵۳ و بعد
اشپرانگر ۴۰۸ ح
اشپرنگر، ا. ۲۴۱
اشپولر، ب. ۴۰۶
اشتراوس، ل. ۴۵، ۴۶ ح، ۴۳۷ ح
اشتور ۹۰ ح
اشراف (خویشاوندان محمد [ص]) ۳۶۳
اشعری (مذهب) ۸۲، ۱۱۷، ۲۶۶ ح؛ اشعریان ۱۱۷
اشمیت، ژ. ک. ۲۳
اُشنانی ۳۵۸ ح
اصحاب الدّراعه ۳۸۶
اصحاب الطیلسان ۳۸۶
اصحاب‌الاوزار ۷۱
اصطخر ۳۵۴
اصطناع (نعمت پروری) ۵۱، ۹۶، ۳۶۲
اصفهان ۵۸، ۶۳، ۶۸، ۷۳، ۷۵، ۹۴، ۱۰۸، ۱۱۴، ۱۴۱، ۲۰۰، ۲۶۲ و بعد، ۲۷۴، ۲۹۳، ۳۰۹، ۳۳۴، ۳۳۶، ۳۴۴، ۳۵۴ و بعد، ۳۶۵، ۳۶۹ و بعد
اعسم، ا.ا. ۲۹۶ ح
اعوانی، غ. ۱۱۵ ح، ۴۴۰ ح
افریقا ۹، ۶۸، ۱۱۳
افلاطون ۱۰، ۱۲، ۱۶، ۱۹، ۳۲ به بعد، ۱۶۴، ۱۷۴ و بعد، ۱۸۹، ۲۰۸، ۲۳۷، ۲۴۶، ۲۴۹، ۲۸۴، ۲۸۷ و بعد، ۲۹۳، ۳۱۳، ۳۱۹، ۳۲۷ و بعد، ۳۳۱، ۳۳۴، ۳۹۹، ۴۰۳، ۴۰۵، ۴۰۹، ۴۲۴ به بعد، ۴۳۹، ۴۴۰ ح؛ آثار ~ ۱۴؛ اندیشه‌های ~ ۱۵؛ تأویل سیاسی تفکّر ~ ۱۶؛

محاورات افلاطونی ۱۶۴؛ افلاطونیان ۴۴۵
افلوطین ۳۸ ح، ۲۱۴ ح، ۴۰۹
افنان، س. م. ۴۱ ح، ۴۳۲ ح
اقبال، عباس ۲۴۸ ح
اقطاع ۹۰؛ ~ التملیک ۹۰؛ ~ الاستغلال ۹۰؛ مُقْطَع ۹۰
اقطع منشد کوفی ۳۶۶
اقلیدس ۱۶، ۱۹، ۳۳، ۲۸۲، ۳۷۳
اقیانوس اطلس ۶۸، ۴۱۶ ح
الاخشید، محمدبن طغج ۶۸
الازهر ۹۸
الاکاسرة المعظّمین ۳۷۲
الانسان التام ۴۴۶ ح
الججائری، طاهر ۶۱ ح
الحاد ۱۱۸، ۲۹۰
الخرائی (لقب عامری) ۳۶۳
الدمشقی ۴۳۳ ح
الراضی ۷۱، ۹۴، ۱۰۴ و بعد، ۱۳۸
الزین، ا. ۴۲۲ ح
السابح فی بحرنالاساحل له الاهو ۵۱
السری ۹۶
السعادة الانسانیة ۴۴۹
السوق العتیقه ← عتیقه
الشیخ المرشد (لقب بصری) ۳۵۹
همچنین ← بصری (ابوعبدالله)
الصاوی، ص. ۱۱۵ ح، ۴۴۰ ح
الطائع ۷۲، ۷۶، ۸۱، ۸۶، ۱۹۶، ۲۷۴، ۳۵۱، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۸ ح
العتیقه (کلیسا) ۱۲۲
العزیز ۱۳۶، ۱۳۷
العلم الالهی ۴۲۰
العلوم الانسانیة ۴۰، ۴۲۰
العلوم القدیمة ۴۲۰ ح
همچنین ← علوم اوایل
القائم ۷۲، ۹۴، ۱۰۴، ۱۰۶ و بعد، ۱۱۷، ۱۲۱
القاهر ۱۰۴ و بعد، ۱۰۹
الگود، ک. ۱۳۴ ح
المتّقی ۷۲، ۱۰۵، ۱۳۸
المحیط ۴۲۸
المستکفی ۷۰، ۷۲ و بعد، ۱۰۵
المطیع ۷۲ و بعد، ۱۰۷، ۱۴۶، ۱۴۸ و بعد، ۱۵۱، ۲۵۹، ۲۹۶، ۳۶۹
المعتمد ۱۴۰
المعزّ ۱۱۶
المعلّم (پدر شیخ مفید) ۱۱۱
المعلم (غلام حُصری) ۴۹
المقتدر ۱۰۴، ۱۳۱، ۱۳۵، ۲۵۰، ۳۱۰ ح
المکتفی ۹۴
الموت (قلعه) ۷۰
المهدی ۱۳۵
النّاس علی‌دین ملوکهم ۷۵
الیمپیودروس ۱۶۳
الینوس ۱۸۶
ام کلثوم اس‌ا ۷۸ ح
امام: اعتقاد به ~ غایب ۸۰؛ ~ المؤمنین ۱۳۷؛ بیعت با ~ ۸۰؛ دوازده ~ ۸۲؛

غیبت ~ ۱۴۹؛ ~ معصوم ۲۶۷؛ مفهوم غیبت ~ ۸۰
امام دوازدهم [عج] ۸۰؛ آخرین سفیر ~ ۱۱۰
امامان ۱۱۰، ۱۱۳، ۴۴۱؛ ~ انقلابی ۴۴۴
امامت ۲۶۷، ۴۴۱
امامیّه ۸۰، ۸۲، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۱۹، ۲۴۸، ۳۳۲، ۳۶۳، ۳۷۹؛ علمای ~ ۱۱۰؛ متکلمان ~ ۱۲۰
امپدوکلس ۱۱، ۳۲، ۲۰۳ به بعد، ۲۰۸
امّت ۲۹۰
امرؤالقیس ۳۱۹، ۴۲۵
امویان ۹۴، ۲۸۳
امیرالامراء ۱۰۴
امیران ۱، ۹۳، ۹۵، ۹۷، ۱۰۰
امیری، م. ۹۰ ح
امین، ا. ۴۲۲ ح
امین، ع. ۲۳۱ ح
ان الانسان قد اشکل علیه الانسان ۳۰۸، ۴۱۵
انباذقلس ← امپدوکلس
انبیا ۴۴۱، ۴۴۳
انجمن بیداری ۵۷
انجیل متّی ۱۷۶ ح، ۱۷۷
انجیل یوحنّا ۱۸۱
اندرس، ج. ۱۶۹ ح، ۱۷۴ ح
اندلس ۵۹، ۶۸، ۱۸۷، ۲۶۸ ح، ۳۸۶، ۳۸۷
اندلسی، ابومحمد ۱۹۸، ۲۰۴، ۲۰۹ و بعد، ۲۱۵ و بعد
اُنس طبیعی ۳۲۱، ۳۳۱، ۴۴۸
انسان‌کامل ۴۰۳، ۴۱۲، ۴۱۵، ۴۳۸، ۴۴۶ ح
انسان گرا: اصطلاح ~ ۳۵؛ انسان گرایان ۲۹۱؛ ~ اسلامی ۳۶؛ ~ رنسانس ایتالیا ۴۰۰؛ ~ دورهٔ رنسانس ۳۵ و بعد، ۳۹۲ ح، ۴۱۳
انسان گرایی ۲، ۱۸، ۲۲، ۲۸۹، ۳۰۸، ۳۹۱، ۴۰۲ به بعد، ۴۰۷ و بعد، ۴۳۴؛ ~ ادبی هفت و بعد، ۱۹، ۴۱، ۱۷۳؛ ~ ادبی کلاسیک ۳۹۱ ح؛ ~ اسلامی ۴۱۳ و بعد؛ اصطلاح ~ (humanism) ۳۵؛ ~ اگزیستانسیالیستی ۳۹۲ ح؛ ~ اهل ادب ۴۲ ح؛ ~ چیچرویی ۴۰۰؛ ~ در اسلام ۴۱۵؛ ~ در عصر رنسانس اسلامی ۳۵ به بعد؛ ~ در فرهنگ عربی ـ اسلامی ۴۱۱؛ ~ در مقام ویژگی فی نفسهٔ دین اسلام ۲۰؛ ~ دینی ۳۹۱ ح، ۴۴۴؛ ~ رنسانس ۳۵، ۴۳۵ ح؛ ~ شرقی ۴۱۴؛ ضدیّت با ~ ۱۴؛ ~ عربی ۴۱۲، ۴۱۴ و بعد؛ ~ علمی جدید یا دنیوی ۳۹۲ ح؛ ~ فلاسفهٔ اسلامی ۴۰۰ ح؛ ~ فلسفی هفت و بعد، ۱۹، ۴۱، ۱۶۲، ۱۷۲ و بعد؛ ~ مارکسیستی ۳۹۲ ح؛ مدافعان ~ ۳۸؛ ~ مسیحی ۳۹۱ ح؛ معماران اصلی ~ فلسفی ۳۶
انسانیت ۴۱، ۱۲۲، ۱۸۹
انطاکیه ۱۴۶ و بعد، ۴۰۳، ۴۴۷
انوشروان، خسرو ۲۳، ۲۱۱ ح، ۲۲۰، ۲۲۱ ح، ۴۱۱

انیس ۳۲۱، ۴۴۸
اورفا / الرّها ۱۲۱، ۱۴۶، ۱۶۳
اوستروگورسکی ۱۴۴
اوطیخیوس (سعید بن بطریق) ۲۱۷ ح
اوگوستین، قدیس ۱، ۳۶۶، ۳۹۳ ح
اول ماخلق‌الله العقل ۴۱۲
اهل البیت ۲۵۵
اهل بیت [ع] ۷۸، ۱۳۷، ۳۰۹، ۳۶۶ و بعد
اهل جدل ۲۵۷
اهل ذمّه ۱۳۳ و بعد، ۱۴۹ و بعد، ۲۵۲ و بعد، ۲۸۴، ۳۷۶، ۴۱۳ و بعد
اهل سنّت ۷۰، ۷۵، ۱۰۳، ۱۰۹، ۱۱۷، ۲۶۰، ۳۰۵، همچنین ← سنّیان؛ اعادهٔ مذهب ~ ۱۰۵؛ بازگرداندن حکومت به ~ هشت؛ به حاکمیت رسیدن دوبارهٔ مذهب ~ ۱۰۶؛ حاکمیت دوبارهٔ ~ ۱۲۱؛ حاکمیت دوبارهٔ مذهب ~ ۶۶؛ حمایت اعتقادی برای حاکمیت ~ ۱۰۷؛ عمل مقبول ~ ۱۱۰
اهل کتاب ۴۱۳
اهل کلام ۲۵۸
همچنین ← متکلمان
اهواز ۵۸ ح، ۶۸، ۷۲، ۲۷۹، ۲۸۵
اهوازی، ابن یعقوب ۲۸۷
اهوازی، ابوالقاسم ۲۸۴
اهواء ۲۹۰
اهورامزدا ۳۸۱
ایتالیا ۲۹۱
ایران ۲۰، ۳۴، ۶۷، ۶۹ و بعد، ۷۳، ۷۷، ۸۰، ۹۱، ۱۰۸، ۱۱۳، ۲۲۱ ح، ۳۸۵، ۳۸۷؛ تجدید حیات امپراتوری ~ ۷۱؛ تنفیذ و مسح شاهنشاهان ~ قدیم ۸۵؛ حکمت باستانی ~ ۸۳؛ شاهان قدیم ~ ۳۱۶؛ ایرانی ۱۲۹، ۲۵۱، ۴۱۲؛ رنسانس فرهنگ ~ ۷۴؛ فرزانگان ~ ۵۴؛ نوزایی اندیشهٔ سیاسی ~ ۷۴؛ ایرانیان ۸ و بعد، ۱۶۸، ۴۲۳؛ دانش ~ ۱۹۷؛ ~ قدیم ۳۲۴
ایسوکراتس ۳۹۴، ۴۰۰ ح
ایلک خانیان (قراخانیان) ۱۴۳

باب ۹۹
باب البصره (محله) ۵۷، ۸۶، ۹۱، ۱۰۴، ۱۲۲، ۱۲۴ و بعد، ۱۵۰
باب الشمّاسیّه (محله) ۸۸، ۱۲۵
باب الطاق (محله) ۷۹، ۱۰۰، ۱۰۴ و بعد، ۱۴۶، ۱۹۳، ۲۴۲، ۲۴۵
باب سین (اقامتگاه ابن عباد) ۳۶۴
بابل ۱۰، ۱۲
بابلیان، بابلیها ۹، ۱۲، ۱۳۹، ۲۷۳، ۲۷۹، ۳۱۶، ۴۰۲
باذِکُرد ← باذبن دوشنگ
باذ ← باذ بن دوشنگ
باذبن دوشنگ (معروف به کُرد) ۱۳۹، ۲۷۲ به بعد، ۲۷۹
باربیه دومینار، ش. ا. ک. ۶۸ ح، ۴۱۶ ح
بارداس اسکلروس ۱۳۹، ۱۴۴، ۱۵۴
بارداس فوکاس ۱۴۴، ۱۵۴

بارکر ۳۹۴ ح
بازورث، ک. ا. ۶۹، ۱۴۳ ح، ۲۷۱ ح، ۳۶۶
باست، و. ۶
باسیلیوس دوم (معروف به بلغارکُش) ۱۵۴
باطنی: تعالیم ~ ۲۴۹، ۲۵۳، ۲۵۴؛ باطنیه ۲۰۸
باغ الزاهر ۳۷۵
باقر، م. ۲۴۲ ح
باقلاّنی، ابوبکر ۸۲، ۹۹، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۳۴، ۱۵۴، ۲۶۲، ۲۶۳ ح، ۳۷۳
باقیه (ناشناخته‌های باقیمانده) ۲۲۳، ۲۲۴ ح
بالدری ۳۹۴ ح، ۳۹۶ ح، ۴۴۸ ح
باومشتارک ۳۹ ح، ۴۲۸ ح، ۴۳۰ ح
بتّغاء ۱۴۰
بتّانی ۱۳۳
بجکم ۹۴، ۱۰۵
بحرین ۶۸، ۱۱۳، ۱۱۵ و بعد، ۱۳۶، ۲۴۵، ۲۴۹ ح
بخارا ۱۱۴ ح، ۱۳۶، ۱۴۱ به بعد، ۲۳۴، ۲۳۶، ۳۲۳؛ کتابخانهٔ ~ ۳۲۳
بخاری، ابوالعباس ۱۷۹
بختیار (عزّالدوله) ۷۴ به بعد، ۹۵، ۱۴۷ به بعد، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۷۹ ح، ۲۸۰ و بعد، ۳۱۱، ۳۱۸، ۳۵۰، ۳۷۰ و بعد، ۳۷۴ و بعد، ۳۷۷
بداء ۱۳۲
بدره‌ای، ف. ۲۱۳ ح
بدعت ۲۹۰
بدکاران (اهل العیب) ۱۵۰
بدوی، ع، ۱۹ و بعد، ۳۲ ح، ۳۹ ح، ۵۰ ح، ۶۴، ۱۲۸ ح، ۱۵۸ ح، ۱۶۳ ح، ۱۷۴ ح، ۱۷۹ ح، ۱۸۷ ح، ۲۲۱ ح، ۳۰۶ ح، ۳۰۹ ح، ۳۸۱ ح، ۳۹۹ ح، ۴۱۱ به بعد، ۴۱۵، ۴۲۵ ح، ۴۲۶ ح و بعد، ۴۲۹ ح، ۴۳۵ ح، ۴۳۸ ح؛ «نوانسان‌گرایی ضدّیونانی» ~ ۴۱۲
بدیع‌الزمان همدانی ← همدانی
بدیهی، ابوالحسن ۱۷۲ و بعد، ۱۹۹ به بعد، ۳۰۰، ۳۳۵
براثا (قریه) ۸۸
براون، ا. ج ۲۴۸ ح
برایسن ۴۲۶
بربر ۳۹۴؛ بربرها ۳۹۵؛ دوستدار ~ ۱۰
بربهاری ۱۰۴ و بعد، ۱۰۷
برزویه ۲۳، ۲۱۱، ۲۲۱ ح، ۴۱۱
برژه، م. ۲۰، ۲۹۶ ح
برکت الزلزال ۱۵۰
برلین ۱۰
برمکیان، آل برمک ۹۴، ۹۶، ۱۹۷، ۳۵۲
برنارد بالادی ۱۹۳ ح
بروکلمان ۱۲۰ ح، ۱۵۲ ح، ۱۸۳ ح، ۲۲۱ ح، ۲۳۸ ح، ۲۵۹ ح، ۲۸۱ ح، ۳۰۰ ح، ۳۰۴ ح و بعد، ۳۵۲ ح، ۳۵۴ ح، ۳۵۶ ح، ۳۷۳ ح
برهمنان ۴۱۲
بریدیان، بریدیها ۶۸، ۷۲، ۱۰۹، ۱۳۶، ۱۳۸
بریدیه ۳۷۸

برینک ۳۹۵ ح، ۴۴۸ ح
بزرگمهر ۲۱۱، ۳۸۶
بُست ۲۳۸ ح
بشّار بن بُرد ۱۰۱ و بعد
بشر بن سمعان بن عِرس بن عثمان موصلی ۱۳۰
بشر بن فنحاس بن شعیب حاسب ۱۳۰، ۱۷۷
بِشر ← سعید بن بشر
بصره ۵۸، ۶۸، ۷۲، ۹۵، ۱۰۱، ۱۰۸، ۱۱۵ به بعد، ۱۳۵ و بعد، ۱۴۸ ح، ۱۵۲ و بعد، ۱۵۵، ۲۴۳، ۲۴۴ ح، ۲۵۰، ۲۵۵ به بعد، ۲۶۰ به بعد، ۲۶۸، ۳۲۵، ۳۵۲ ح، ۳۵۹ و بعد؛ داعی ~ ۱۳۷؛ مکتب ~ ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۱۹؛ مکتب معتزلی ~ ۱۱۷، ۲۶۲؛ بصریها ۵۷، ۱۷۳ ح، ۳۲۱ ح
بصری، ابوالحسن (حسین) محمد بن علی بن طیّب ۱۶۳، ۱۹۲، ۱۹۳ ح
بصری، ابوعبدالله ۴۹، ۷۸، ۹۶، ۱۱۱ و بعد، ۱۱۸ و بعد، ۱۲۱، ۱۵۲ و بعد، ۱۵۵، ۲۴۵ ح، ۲۶۷ ح، ۳۲۵، ۳۵۹ و بعد؛ ~ و مکتب او ۲۵۵ به بعد، ۲۶۸
بصری، حسن ۱۷۹
بطلمیوس ۱۰، ۱۲، ۱۶، ۱۹، ۳۳، ۲۲۹ و بعد، ۲۸۲، ۴۲۹ ح
بطلمیوس الغریب ۳۹ ح
بطیحه ۱۳۶، ۱۴۸ ح
بغداد ۸۶ به بعد و مواضع دیگر؛ اهالی ~ ۸۷؛ اهل فضل ~ ۱۴۳؛ جماعت یهودی ~ ۱۲۴؛ جمعیت ~ ۸۷، ۹۳؛ حیات فکری ~ ۱۲۲، ۱۲۷؛ داعیان ~ ۱۱۶؛ روشنفکران ~ ۱۹۵؛ رئیس شیعهٔ ~ ۲۷۶؛ سقّاهای ~ ۱۰۹؛ علم و فلسفهٔ یونانی در ~ ۱۸؛ فلاسفهٔ ~ ۱۸۵، ۱۹۲، ۲۵۳، ۳۵۲؛ کتابخانه‌ها و کتابفروشی‌های ~ ۳۳؛ کتابخانه‌های ~ ۱۵۹ ح؛ متکلمان یهودی ~ ۱۳۲؛ مرکز بازرگانان ~ ۱۴۹؛ مکتب ~ ۱۱۳، ۴۲۲؛ مکتب ارسطویی ~ ۱۴۳؛ مکتب تحقیقات ارسطویی ~ ۱۷، ۴۱۷؛ مکتب فلسفی مسیحی ~ ۳۶؛ مکتب قدیم ~ ۱۱۸، ۱۲۰؛ مکتب مسلّط تحقیقات فلسفی در ~ ۱۲۳؛ مکتب مطالعات ارسطویی ~ ۱۲؛ مکتب معتزلی ~ ۱۱۷؛ ملکیهای ~ ۱۹۴؛ وال استریت ~ ۱۲۵؛ بغدادی: بزرگان ~ ۴۹؛ دانشوران ~ ۳۵۹؛ بغدادیان ۱۴۸، ۲۵۸، ۳۰۲، ۳۲۴، ۳۴۵؛ بیگانه‌ترسی ~ ۳۴۵؛ بغدادیها ۵۷، ۳ ح
بغدادی، ابوالفرج ۳۴۳
بغدادی، خطیب ۴۹ ح، ۸۶ ح، ۱۱۲، ۱۹۹ ح، ۲۰۱ ح، ۲۵۵ ح، ۳۰۴ ح
بقراط ۲، ۳۳، ۱۸۴، ۲۸۴
بقراط ثانی ← حسن بن سُوار
بکّائون ۴۸ ح
بِکِر، ک. ه. ۱۳، ۴۰۱ و بعد، ۴۰۳ ح، ۴۰۵، ۴۱۱

بل الغریب من هو فی غربته غریب ۳۰۶
بلاشر، ر. ۳۲ ح، ۳۰۴ ح
بلخ ۱۴۲
بلخی ۳۶۰
بلخی، ابوالقاسم ۱۱۳
بلخی، ابوزید ۱۱۴، ۱۳۶، ۲۴۷ و بعد، ۲۴۹ ح، ۲۵۳، ۳۰۶، ۳۲۲ و بعد، ۳۲۷ ح
بلعمی، ابوالفضل ۱۴۲
بلعمی، ابوعلی ۱۴۲
بلغارها ۱۵۴
بلکهام ۳۹۲ ح
بلوچ (قبیله) ۱۳۶، ۳۷۷
بلوخ (= بلوک)، م. ۵۶ ح، ۵۸ ح
بلوهر ۲۴۰، ۲۴۱ ح
بنث، د. ه. ۲۷۰ ح
بُندارمغنّی ۲۷۷
بنو ابی البغل ۲۵۲ و بعد
بنو فرات ۱۱۰
بنوالمنجّم ۹۶
بنوساسان ۵۹ و بعد، ۳۰۸، ۳۵۷، ۳۷۷
بنوضبة ۳۷۲ ح
بنی اسرائیل ۱۴۵ ح؛ بنی اسرائیلیان ۱۳۱
بنی تغلب ۱۳۷
بنیامین تُطیلی ۱۲۴
بنی‌امیه ۶۸
بودا ۲۴۰ ح
بورکهارت ۱۸، ۳۰، ۴۳، ۵۳، ۳۴۷، ۴۱۷ ح
بورگل، ی.ک. ۶۷ ح، ۲۷۳ ح، ۲۷۵ ح، ۲۷۹ ح، ۲۸۰ ح، ۳۷۸ ح، ۳۸۱
بوزجان ۲۸۱
بوزجانی، ابوالوفا ۱۵۲ و بعد، ۲۵۹ و بعد، ۲۷۹، ۲۸۱ به بعد، ۲۹۲، ۲۹۸، ۳۰۰ و بعد، ۳۰۶، ۳۷۴
بوسه، ه. ۵۸ ح، ۶۷ ح، ۷۱ ح، ۷۴ ح، ۸۲ ح، ۸۵ ح، ۹۴ ح، ۱۲۷ ح، ۱۳۷ ح، ۲۶۲ ح، ۲۷۵ ح، ۲۷۶ ح، ۳۷۸ ح، ۳۸۰ ح
بوکاتچو ۵۰
بولینگ بروک ۲۹۳ ح
بویژ، م. ۱۷۵، ۱۷۶ ح، ۱۹۵ ح، ۲۶۹ ح
بویه ← ابوشجاع
بهاءالدوله ۷۲، ۷۴، ۱۰۶، ۲۷۱، ۲۷۳ ح
بهرام بن اردشیر، ابوسعد ۲۷۵، ۲۷۷ به بعد، ۲۸۴ و بعد
بهرام چوبین ۱۴۰
بهرام‌گور ۸۳ و بعد، ۲۹۵، ۳۷۸ ح، ۳۸۱
بهشمیه (مکتب) ۵۷، ۱۱۸ به بعد، ۱۵۵، ۲۵۵
بیت المال ۲۸۳
بیت المقدّس ۱۳۰، ۱۳۲
همچنین ← قدس
بیروت ۱۴۸ ح، ۲۰۶ ح
بیرونی، ابوریحان ۷۳ ح، ۸۴ ح، ۱۲۷، ۱۸۵، ۲۴۲ ح، ۴۱۱ ح، ۴۴۲ ح
بیزانس ← روم شرقی
بیضاوی (ابن‌سالبه)، ابوالحسین احمد ۳۰۴
بین النهرین ۵۷، ۷۶، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۳۵، ۱۳۸ و بعد، ۱۴۴، ۱۴۶ و بعد، ۳۸۷

بین‌السورین ۹۷، ۱۵۴، ۲۹۹
بیهقی، ابوالحسن ۱۶۱، ۱۷۹، ۱۸۴ و بعد، ۲۳۸ ح، ۲۴۱ و بعد، ۲۴۳ ح، ۳۱۰
بیهقی، ابوالفضل ۱۸۵

پاپ پیوس دوم ۲۹۲
پارت، ر.۸۲ ح، ۴۰۵
پارتیان ۷۰
پارسایان ۹، ۳۰۳، ۳۰۸، ۳۸۰
پارسیان ۳۹۳ ح
همچنین ← ایرانیان
پاریس ۱۰، ۱۵۹، ۱۹۲
پانائتیوس رودسی ۳۹۸ ح
پاولوس پرسا ۲۳، ۴۱۱
پاوه دوکورتی، ب. م. م. ۶۸ ح، ۴۱۶ ح
پایدیا ۳۱۹ و بعد، ۴۲۵، ۴۲۶
همچنین ← ادب
پاینده، ابوالقاسم ۱۳۱ ح، ۱۳۲ ح
پدر (اقنوم) ۱۷۵
پراشتر، ک. ۴۲۵ ح
پروتاگوراس ۴۲۹ ح
پرودیکوس ۴۲۹ ح
پروکلوس ۹۸ ح، ۱۷۴، ۱۸۸، ۱۸۹ ح، ۲۰۸ ح، ۲۱۴ ح، ۳۱۳ ح، ۴۰۹، ۴۴۳ ح
پروکوپیوس ۶۹
پریکلس ۲۴، ۳۵
پریه، ا. ۱۵۹ و بعد
پسر (اقنوم) ۱۷۵
پل آسیاب پاتریکیوس ۱۵۳ ح
پلا، ش. ۴۲ ح، ۲۸۰ ح، ۳۱۶ ح، ۳۵۳ ح، ۳۵۴ ح، ۳۸۶ ح، ۴۳۴ ح
پلسنر، م. ۲۰۷ ح، ۲۲۱ ح، ۲۵۲، ۴۴۳ ح
پلوتارک ۲۰۶، ۴۰۶
همچنین ← فلوطرخس
پوپر، و. ۱۵۱ ح
پوجیو براچیولینی ۳۹۳ ح
پورحسینی، ا. ۱۸۱ ح
پوزیدونیوس رودسی ۳۹۸ ح
پولس حواری ۱۲۹
پولیبیوس ۳۹۷ و بعد
پیامبر [ص] ← محمد [ص]
پیتر فوکاس ۱۴۶
پیترز ۱۲۶ ح، ۱۷۳ ح، ۱۷۴ ح، ۱۹۷ ح
پینس، س. ۱۱۵ ح، ۲۷۰ ح، ۴۵۱ ح، ۴۵۲ ح
پینگری، دیوید ۳۸۲ ح

تئودور ابوقُرّه ۹۹
تئوفانو ۱۴۷
تئوفراستوس ۳۹۵، ۴۴۸ ح
همچنین ← ثاوفرسطس
تابعان، تابعین ۱۰۳، ۲۴۷، ۳۶۰
تاج الامم ← داوود طائی
تاج الدوله، ابوالحسین احمد ۳۷۴
تاج الملّة ← عضدالدوله
تثلیث ۱۳۰، ۱۶۰، ۱۷۵، ۱۹۵
تجاوزکاری اجتماعی ۵۷
تخت جمشید ۸۲، ۸۵، ۳۷۹
ترسّل ۴۴، ۲۸۳ و بعد، ۳۳۳، ۳۳۹

ترک ۷۲، ۷۵، ۹۱، ۱۳۹، ۱۴۸، ۱۵۱، ۲۷۱ ح، ۲۷۳؛ ترکان ۵۷، ۹۲، ۱۶۸، ۲۶۱، ۳۱۱، ۳۴۹، ۴۲۳؛ ترکها ۷۴، ۷۷، ۲۷۵، ۳۷۱
ترنس ۴۳۴ ح
تروئلچ، ا. ۱۳، ۴۰۱، ۴۰۳، ۴۰۸، ۴۱۱ ح
تریتون، س. ۱۳۲ ح
تسامح و تساهل ۱۰۳، ۳۸۸
تسنّن ۶۵، ۸۰، ۱۰۶، ۱۱۱، ۳۰۷ و بعد، ۳۶۱
همچنین ← اهل سنّت و سنّی
تشنر، ف. ۹۲ ح
تشیّع ۶۵ و بعد، ۷۰، ۹۸، ۱۱۱، ۱۲۰، ۲۶۵، ۳۰۸، ۳۵۸، ۳۶۳؛ ~ اثنا عشری ۷۸، ۸۰ ح؛ ~ امامی ۶۵، ۸۱، ۱۰۹، ۱۱۹؛ ~ روشنفکر ۳۸۸؛ ~ زیدی ۱۱۹؛ ~ شکاک ۲۶۸؛ ~ غالی ۴۵، ۷۹؛ میان پردهٔ ~ ۶۶
همچنین ← شیعه
تصوف ۴۸، ۵۰ ح، ۷۹، ۱۰۳، ۱۹۶، ۳۰۶ ح، ۳۲۲، ۳۲۷ و بعد
تعالیم (= ریاضیات) ۳۱۹، ۴۲۵
تعطیل ۳۰۵
تفکّر (دیانویا) ۱۶۶ ح
تقیّه ۴۵، ۸۲، ۳۸۲
تکافوی ادلّه ۲۳، ۴۷، ۲۵۶ و بعد، ۲۶۲، ۲۶۴ به بعد، ۲۶۸ و بعد، ۳۶۰
تکافوءالادلّه ۴۷، ۱۱۸
تکریت ۱۵۷، ۲۷۲
تلمود ۲۱۳
تمدن وسط ۳۳، ۴۱۱ ح، ۴۱۵
تمیستیوس ۳۲۱ ح، ۴۴۸ ح
همچنین ← ثامسطیوس
تمیم (قبیله) ۱۴۶
تِن، ه. ۵۴
تنجیم ۵۸
تنوخی ۲۶۲ ح
تنوخی، ابوالقاسم ۴۸، ۹۶، ۱۰۸، ۳۷۷
تنوخی، ابوعلی محاسن ۴۹ ح، ۹۳ و بعد، ۲۵۰ ح، ۲۶۲ ح، ۲۸۰ ح، ۳۰۲ ح، ۳۷۲، ۴۳۴
توحید (نوعی خرما) ۲۹۶
توحیدی، ابوحیان ۲۹۵ به بعد، و مواضع دیگر
تورات ۱۲۹، ۱۳۱
تورنبرگ، ک. ی. ۵۸ ح
توزون ۷۲، ۱۳۴، ۱۳۸
توسیدیدس ۴۰۶
تهران ۱۶۹ ح، ۴۲۳ ح
تیسفون ۷۱، ۱۹۴
تیکو براهه ۲۸۲
تیوفیلی ۱۶۳

ثابت بن قرّه ۱۳۲ و بعد، ۱۷۹، ۱۹۵
ثابت بن سنان ۳۱۰، ۳۷۸ ح
ثامسطیوس (= تمیستیوس) ۱۶۳، ۱۹۷
ثاوفرسطس (= تئوفراستوس) ۱۶۳، ۱۸۶
ثراطوس (تئو [دو] رتوس؟) ۳۴۶

ثعالبی، ابومنصور ۴۷ ح، ۴۸، ۶۴ ح، ۱۲۱ ح، ۱۴۰ ح، ۱۴۳ ح، ۱۸۴ ح، ۱۹۹ ح، ۲۱۷ ح، ۲۷۳ ح، ۳۰۰ ح، ۳۳۲ ح، ۳۳۳ ح، ۳۳۴، ۳۴۵ ح، ۳۴۸ ح، ۳۵۲ ح، ۳۵۴ ح، ۳۵۵ ح، ۳۵۷، ۳۵۸ ح، ۳۶۰ ح، ۳۶۳ ح، ۳۶۵، ۳۷۳ و بعد

جابر بن حیان ۳۱۵
جاثلیق (رئیس کلیسای نسطوری) ۱۲۲
جاثلیق، ابوالفرج ۳۱۰ ح
جاحظ ۴۲، ۶۱ ح، ۱۶۷ ح، ۲۰۰، ۲۴۸ ح، ۲۵۶، ۲۹۴، ۳۰۱، ۳۰۸، ۳۳۳، ۳۴۱، ۳۴۷، ۳۵۳، ۳۸۶، ۴۲۳، ۴۳۴
جاحظ ثانی (لقب ابن عمید) ۲۹۳، ۳۳۳
جالینوس ۲، ۱۰، ۱۶، ۱۹، ۳۳، ۱۷۴، ۱۷۷به بعد
جامعیت (چند سویگی) ۵۳، ۳۴۷، ۳۵۸
جان دان ۳۶۶
جبائی، ابوعلی ۱۱۸، ۲۸۵، ۳۶۱
جبائی، ابوهاشم ۱۱۸ و بعد، ۱۶۹، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۸۵، ۳۶۱
جبال ۶۸، ۷۳ و بعد، ۱۱۳، ۱۳۶، ۱۵۳، ۲۴۴ ح
جبل ۲۶۳، ۳۱۱، ۳۳۶، ۳۳۸
جرّاحی، ابوطالب ۳۴۳
جرجان ۶۸، ۷۱، ۱۱۴، ۲۷۴، ۳۶۹
جرجانی، ابواحمد ۱۵۲
جرجانی، عبدالقاهر ۱۶۸ ح، ۲۵۹ ح
جرجانی ۳۴۴
جرجانی (نویسندهٔ تعریفات) ۴۴۵ ح
جریری ۱۰۸، ۲۴۲، ۲۴۵ به بعد، ۲۵۳، ۳۲۷، ۳۲۶
جریریّه ۱۰۸
جزیره (شمال بین النهرین) ۱۳۸، ۲۷۲
جزیرة العرب ۱۴۶
جُستان بن مرزُبان ۳۴۵
جسر قطیعةالیهود ۱۲۵
جصّاص ← رازی (قاضی)
جعفر صادق [ع] ۱۱۱
جُعَل ← بصری (ابوعبدالله)
جغرافی ۱۴؛ جغرافیدان ۱۴۱
جلال‌الدوله ۸۴ ح، ۳۸۰
جمع گرایی ۲۱، ۴۰۳
جنگ جمل ۲۶۴
جنگ حق ۱۴۵
جنگ مقدّس ۱۴۵
جنید ۲۹۶ ح
جوالیقی ۲۶۶
جوانمردیه ۵۸
جورجیس یبرودی ۱۹۷
جهاد ۶۸، ۷۶ و بعد، ۱۴۰، ۱۴۵، ۱۴۹ ح، ۱۵۲ و بعد، ۲۹۱؛ ~ دفاعی ۱۴۹ ح؛ ~ النفس ۳۱۳ ح
جهان وطنی هفت، ۲، ۲۰ و بعد، ۲۳، ۳۵، ۴۲، ۴۴ به بعد، ۵۴، ۱۰۳ ؛ ~ اصیل ۳۹۵؛~ خروسیپوس ۳۹۷ ح؛ ~ رواقی ۳۹۵ و بعد؛ ~ فرهنگی ۲۶۹؛ ~ منفی کَلْبیها ۳۹۶ ح؛ ~ یونانی مآبی ۳۹۷

جهبذ ۱۲۵
جیحون (رود) ۱۴۱، ۱۴۲ ح
جیهانی، ابوعبدالله ۱۴۱ و بعد

چی پولا ۶۲ ح
چیچرو ۲۴، ۳۳، ۳۵، ۳۹۱، ۳۹۸ به بعد، ۴۳۵، ۴۵۱ ح
چین ۱۳۵، ۱۴۲، ۱۹۴؛ چینیان ۴۰۲

حاجی خلیفه ۲۴۱ ح
حاشیه نشینان ۱۰۱، ۳۸۷
حاشیه نشینی ۱۲۳، ۳۸۷
حبّ وطن ۶۱ ح
حبشی (سندالدوله) ۹۵
حبیب ابورائطه ۱۵۷
حجّاج ۶۹
حجاز ۳۶۳
حجرالاسود ۱۱۵ و بعد، ۲۴۵ ح، ۲۹۸ ح
حدّاد، ر. م. ۳۸۶
حدّاد، س. ۱۵۹ ح، ۱۷۴ ح، ۱۷۶ ح، ۱۷۷ ح، ۱۸۱ ح
حدیث ۴۸ ح، ۵۴، ۹۸، ۱۱۰، ۱۲۰، ۱۹۷ و بعد، ۲۰۴، ۲۶۷، ۲۷۲، ۲۸۳، ۳۰۴ به بعد، ۳۶۰، ۳۸۰؛ اهل ~ ۱۱۸، ۳۶۶؛ محدثان ۱۱۹، ۲۳۰، ۲۵۸، ۳۱۶، ۳۷۶؛ عامی محدّث ۳۴۷
حدیث الناس ۳۲۸
حرّان ۱۲۲، ۱۳۳ به بعد، ۱۴۰، ۱۴۶؛ صابئان ~ ۱۳۵، ۲۵۱؛ حرّانی ۱۲۸
حرّانی، ابن سنان ۱۰۱
حرّانی، ابوالحسن ثابت بن ابراهیم ۲۸۷
حرّانی، ابوطیّب ۲۲۶ ح
حرّانی صوفی ۲۲۵، ۲۲۶ ح
حرّعاملی، محمد حسن ۸۲ ح
حریّت ۱۸۹، ۴۴۷
حریری ۶۰
حریری ← جریری
حسّ ۱۹۱ و بعد؛ حواس ۱۹۹، ۲۰۶
حساب ۳۹، ۲۲۰، ۲۲۴، ۲۸۳، ۳۱۲، ۳۱۹، ۳۴۵، ۴۲۸ به بعد
حساسیت عاطفی ۵۸
حسن بن بویه ← رکن‌الدوله
حسن بن سمح، ابوعلی ۳۶ و بعد، ۱۰۰، ۱۶۳، ۱۷۲، ۱۹۰ به بعد، ۱۹۷، ۲۸۵
حسن بن سوار، ابوالخیر ۳۴، ۳۶، ۵۰، ۱۶۱ و بعد، ۱۷۲، ۱۸۰، ۱۸۴ به بعد، ۱۹۴، ۱۹۷، ۲۰۲، ۲۴۶، ۲۵۳، ۲۸۵، ۳۱۵، ۴۱۸، ۴۴۷
حسن بن مقداد ۲۰۳ و بعد، ۲۱۵ به بعد
حسن بن سهل بن سمخ ۱۹۳ ح
حسن بن فیروزان ۳۷۰
حسن‌بن زید (الداعی الکبیر) ۷۰
حسن‌بن عبدالله ← ناصرالدوله
حسن صباح ۷۰
حسنویه ۳۳۸
حسنی، ابوالحسن ۱۲۱
حسنی قلعه کهنه‌ای، م.ع. ۱۱۱ ح
حسین (شاید ابوعبدالله حسین کُلاّبی) ۳۶۴

حسین، ط. ۱۶۶ ح
حسین، م. ت. ۴۲۲ ح
حسین‌بن علی(ع) ۸۰، ۸۲، ۳۷۹
حشو ۳۶۰ و بعد
حُصری، ابوسعید ← حضرمی
حصیری ۲۶۵
حصیری، ابوسعید ۳۶۲
همچنین ← حضرمی
حصیری، ابوعبدالله ۳۶۱
حضرموت ۱۰۹
حضرمی، ابوسعید ۲۶۵
حُضیری، م. م. ۲۶۳ ح
حفص بن ابی بُرده ۱۰۱
حفص بن راشد ۱۰۹
حکّام محلی ۹۴
حکم دوم ۳۸۶
حکما ۲۱۷، ۳۰۱، ۳۲۰، ۴۴۹؛ ~ ی اوایل ۱۹۹ ح؛ حکمت ۱۹۳، ۲۰۸، ۲۱۳، ۲۲۴ و بعد، ۳۲۸، ۴۲۳، ۴۳۸، ۴۴۱؛ ~ الهی ۳۸۲؛ ~ انسانی ۴۲۷؛ ~ باستان ۱۲۳؛ ~ حقیقی ۴۳۶؛ ~ قدیم ۴۱۸؛ ~ یونان قدیم ۳۸۶؛ حکیم ۴۴۱؛ دعای ~ ۲۳۶ ح، ۲۳۷ ح؛ حکیمان ۳۴۶
حکومت قدیم ۵۴ و بعد، ۵۹
حلاّج ۷۹، ۳۰۵ به بعد، ۴۱۲
حلب ۹۷، ۱۲۳، ۱۳۸، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۵۷، ۳۸۶
حلبی، م. م. ۲۱۴ ح
حلم ۴۸ ح
حُلو، غ. م. ۲۹۶ ح
حلول ۳۰۷
حمّاد بن زبرقان ۱۰۱
حماد راویه ۱۰۱
حمّاد عجرد ۱۰۱
حمد ← ابوالفرج اصفهانی
حمدان بن حمدون ۱۳۸ و بعد
حمدانی ۲۴۲ ح، ۲۵۲ ح
حمدانیان، حمدانیها ۷۲، ۸۱، ۱۰۹، ۱۲۳، ۱۳۵ به بعد، ۱۴۴، ۱۴۹، ۳۱۱، ۳۸۷
حمزهٔ ورّاق ۲۴۵
حمص ۱۳۹ و بعد، ۱۴۷
حُمَیْدی، ابوعبدالله ۱۰۲
حنابله ۲۴، ۶۵ و بعد، ۸۱، ۱۰۳ به بعد؛ حنبلی ۱۰۴ و بعد، ۲۳۲، ۳۵۶؛ علمای ~ ۳۰۴؛ محکوم شمرده شدن مذهب ~ ۱۰۴؛ مذهب رسمی حکومت اسلامی ۱۰۴؛ مکتب ~ ۳۶۶
حنفی ۱۰۳ و بعد، ۱۰۶ و بعد، ۲۵۹؛ فقه ~ ۱۲۰؛ مذهب ~ ۱۰۷؛ حنفیان ۱۰۷ و بعد
حنین الی الوطن ۶۰
حُنین بن اسحاق ۱۲، ۳۶ ح، ۱۳۱، ۱۶۴ ح، ۱۷۹، ۲۱۷ ح، ۲۳۷ ح، ۳۸۶
حورانی، ج. ف. ۱۱۹ ح
حوفی، احمد محمد ۲۹۵ ح

خاتم پیامبران ۳۹۰

همچنین ← محمد [ص]
خازن، ن. و. ۲۰۰ ح
خاصات الصاحب ۳۶۱
خالد بن یزید بن معاویه ۴۲۰ ح
خان، م. ۳۰۹ ح
خاندان عمید ۳۵۲
خاور نزدیک ۳۹۳
خبر ۴۴
خثعمی ۳۶۰ و بعد
خدیو جم، ح. ۴۰ ح
خراسان ۶۸، ۷۴، ۱۱۳، ۱۳۵ و بعد، ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۵۳، ۲۴۷، ۲۶۲، ۲۷۴، ۳۲۲ به بعد، ۳۲۶، ۳۳۲، ۳۳۷، ۳۵۵، ۳۶۲، ۳۶۴ و بعد، ۳۷۰، ۳۸۷؛ داعی الدعاة اسماعیلیه در ~ ۱۱۴؛ ~ عصر سامانی ۳۸۵؛ خراسانیان ۲۸۵، ۳۲۴، ۳۳۶ و بعد، ۳۵۳؛ بلاهت مزعوم ~ ۳۶۴؛ حملهٔ ~ ۳۱۰
خروسیپوس ۳۹۶
خشایارشا ۸ و بعد
خصومت اجتماعی ۵۷ و بعد
خطابه ۳۸ به بعد ۲۵۷، ۴۲۹ و بعد؛ خطابی ۲۹۱؛ سنّت ~ غربی ۳۵ و بعد؛ خطب جهادیه ۱۴۰؛ خطیبان ۳۰۱، ۴۲۸ و بعد
خفاره ۹۲
خلاّد، ابوعلی ۲۵۵
خلاعة ۴۸، ۳۵۹
خَلَف ۱۱۳
خلف الله ،م. ۲۵۹ ح
خلفای راشدین ۴۲۰ ح
خلف بن احمد ۳۸۵
خلف بن مثنّی ۱۰۱
خلیج فارس ۹۱، ۳۷۰
خلیع (عیاش) ۱۰۱
خلیل بن احمد ۱۰۱
خلیلی، ک. ۹، ۳۴۴
خوارج ۱۰۹، ۲۷۲
خوارزم ۱۸۴، ۱۸۵ ح
خوارزمشاه ۳۱۰
خوارزمی، ابوبکر ۴۴، ۲۰۰، ۳۵۴، ۳۶۱ و بعد
خوارزمی، محمد بن یوسف ۱۴۳
خوارزمی، مؤیدالدین ۲۱۴ ح
خواص ۲، ۲۱۷، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۵۴، ۴۳۹
خوانساری ۲۴۲ ح، ۳۰۹
خوزستان ۷۱، ۷۹
خیّاط، ابوالحسین ۱۱۸

داج ۱۲۵ ح
دارا ۱۴۶
دارالاسلام ۱۴۶
دارالحرب ۷۰
دارالحکومه ۸۲
دارالخلافه ۷۶، ۸۲، ۸۸ و بعد، ۹۴، ۹۶، ۱۰۶، ۱۴۸؛ فروش جامه‌ها و اثاثیهٔ ~ ۱۵۰
دارالروم ۱۲۱ و بعد، ۱۹۴، ۲۰۲

دارالسلطان ۱۴۹
دارالضرب ۳۶۹
دارالمعزیّه ۸۸
دارالمملکه ۷۶، ۸۸؛ ~ عضدی ۸۷ و بعد
دارَک ۲۶۳ ح
داریوش ۹، ۳۲۴ ح
داعی، ابوعبدالله ۲۵۵
داعیان ، دعاة ۱۱۶ و بعد، ۱۳۷، ۲۴۷ ح، ۲۴۹، ۳۶۱
دانشگاه ۹۸
دانشمندان ۴۶، ۵۱، ۵۸، ۱۴۱، ۲۷۶، ۲۹۵ ح، ۳۳۹، ۴۱۶
دانشوران هشت، ۲۳، ۳۴، ۴۴، ۵۹، ۶۴، ۶۶، ۹۵ به بعد، ۱۲۳، ۱۳۶، ۱۴۲، ۱۵۶، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۷۱، ۲۷۶، ۲۹۲، ۲۹۵؛ مراودهٔ ~ مسیحی و مسلمان ۱۲۳؛ ~ مسلمان ۲۰۳؛ ~ مسیحی ۱۹۳؛ ~ مشائی ۳۶۲
دانلپ، د. م. ۳۲ ح، ۲۱۰ ح، ۳۳۱ ح
داوود [ع] ۱۱، ۳۲، ۱۲۷، ۲۰۸
داوود بن زکّی ۱۳۱
داوود بن موسَج، ابوالخیر ۱۳۱ و بعد، ۱۷۸، ۲۴۷، ۲۵۳، ۴۱۸
داوود طائی ۳۰۳، ۳۰۴ ح
دایبر ۱۷۶ ح
دبیران ۴۳۴
همچنین ← کاتبان
دجله ۷۹، ۸۸، ۱۲۴، ۳۷۶
درایة ۱۱۲
درب العون ۱۰۵، ۱۲۵
درب المجوس ۱۳۴
دریای خزر هشت، ۶۸، ۳۷۰
دریای سرخ ۹۱
دژ سمیران ۳۳۶
دسته‌های اسد ۳۷۷
دقیقی، ابومنصور محمد بن احمد ۱۴۲
دگراندیشی ۷۰
دمشق ۱۴۶، ۱۹۷ ح
دموستنس ۳۴۶ ح
دموکراتس ← دموکریتوس
دموکریتوس ۵۱ ح، ۴۳۲
دنیا، س. ۴۴۴ ح
دنیاخواهی (و دیانت‌گریزی) هشت، ۲، ۲۰ به بعد، ۳۱، ۴۲، ۵۴
دوخویه، م. ی. ۸۷ ح، ۱۳۱ ح، ۳۷۷ ح
دودس ۲۱۴ ح، ۴۰۹ ح، ۴۱۳ ح
دودونا ۴۲۱ ح
دورهٔ جامع (المحیط) ۳۹
دوری، ع. ۸۷ ح، ۸۸ ح، ۸۹ ح، ۹۰ ح، ۱۰۰ ح، ۱۲۵ ح
دورینگ ۳۹ ح، ۴۲۸ ح، ۴۲۹ ح، ۴۳۰ ح
دوزی ۴۱۹ ح
دوسلان، م. ۴۸ ح، ۳۵۵ ح
دولةالعجم ۷۱
دولةالعرب ۷۱
دهریان ۱۰۲
دیار بکر ۶۸، ۱۳۸ و بعد، ۱۴۸، ۲۷۲ و بعد
دیار ربیعه ۶۸، ۱۳۸، ۱۴۸

دیار مُضَر ۶۸، ۱۳۸ و بعد، ۱۴۶، ۳۰۹
دیالمه ۳۷۲
همچنین ← آل بویه
دیتریسی ۴۳۶ ح، ۴۵۱ ح
دیتریش، ا. ۴۱۴ ح
دیرالعذارا ۱۲۱
دیر قنّی ۱۲۳، ۱۹۶؛ مکتب سُریانی ~ ۳۰۶ ح
دیرالروم ۱۲۲
دیسقوریدوس ۲، ۱۶
دیلم، دیلمستان هشت، ۶۹ و بعد، ۳۳۶، ۳۴۴، ۳۵۴؛ دیلمی ۷۲ و بعد، ۷۹، ۸۱ و بعد، ۹۱، ۱۴۸، ۱۵۱، ۲۷۱ و بعد، ۳۱۸، ۳۳۲، ۳۴۸، ۳۸۱؛ اتّحاد ~ ـ هاشمی ۳۸۳؛ دیلمیان ۵۷، ۶۸ به بعد، ۷۵، ۱۱۴، ۲۷۵، ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۴۹، ۳۶۰، ۳۷۷
دیلمی ← ابوالحسن دیلمی
دین درس خواندگان ۲۵۲
دینور ۲۶۲ و بعد
دینوری ۲۴۸ ح
دیوالد ـ ویلتسر، س. ۱۱۹ ح، ۲۴۲ ح
دیوان: ~ البرید ۳۷۷؛ ~ التوقیع ۲۸۳؛ ~ الجیش ۲۷۱ ح، ۲۸۳؛ ~ الخاتم ۲۸۳؛ ~ الخزائن ۲۸۳؛ ~ الدار ۲۸۳؛ ~ الشرطة و الاحداث ۲۸۳؛ ~ الفض ۲۸۳؛ ~ المجلس ۲۸۳؛ ~ المظالم ۲۸۳؛ ادارةالکتب ۲۸۳؛ باب العین و المعامرات ۲۸۳؛ باب النوادر و التواریخ ۲۸۳؛ بیت‌المال ۲۸۳؛ مجالس الدیوان ۲۸۳؛ نقد و العیار و دورالضرب ۲۸۳؛ دیوانیان ۳۰۱
دیونیسوس آریوباغی ۱۷۶ ح

ذکاوتی قراگزلو، ع.ر. ۳۰ ح، ۴۱۶ ح
ذنب (نجوم) ۲۲۵
ذوالکفایتین ← ابن عمید (ابوالفتح)
ذَهَبی ۱۵۲، ۲۹۶ ح
ذیمقراطیس ← دموکریتوس

رابین، ک. ۳۷۳ ح
رابین‌هود ۹۲
راذان ۱۲۵؛ بازرگانان راذانی ۱۲۵
رازی، ابوبکر محمد بن زکریا ۲۳، ۵۰ ح، ۱۱۵، ۱۴۲ ح، ۱۵۷، ۲۵۹ ح، ۲۶۸، ۳۱۵، ۴۰۷، ۴۱۲، ۴۴۰، ۴۴۲، ۴۴۴؛ مشعل عقل گرایی ~ ۴۴۰
رازی (قاضی) ← ابوبکر رازی
رازی، ابوحاتم ۱۱۴ به بعد، ۲۰۷ ح، ۴۴۰، ۴۴۳
رازی، ابوحاتم (معاصر عامری) ۳۲۷
رازی، ابویوسف ۳۳۴
راسل، ب. ۵ و بعد
راغب اصفهانی ۱۹۹ ح
رافضی ۱۰۱، ۱۰۸؛ رافضیان ۳۵۷؛ امام ~ ۳۶۴
رامهرمز ۵۸ ح
رایتسن اشتاین ۳۹۸ ح

رأس الجـــالوت ۹۵، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۳۰، ۳۶۴؛ پسر او ۱۰۱
رأس (نجوم) ۲۲۵
ربّانی شیرازی، ع. ۸۲ ح
رستگاری، نجات ۲۱۲، ۴۲۴
رسول الله [ص] ← محمد [ص]
رُصافه ۸۹، ۱۰۰
رضا، ن. ۴۲۸ ح
رقّه ۱۰۸، ۱۳۲
رکـن الدوله ۵۳، ۷۳ بـه بـعد، ۸۳، ۱۱۱، ۱۵۱، ۲۷۴، ۲۹۳ به بعد، ۳۰۹، ۳۱۸، ۳۳۲ به بعد، ۳۴۰، ۳۴۲ و بعد، ۳۴۵، ۳۴۹ و بعد، ۳۵۳ و بـعد، ۳۶۳، ۳۶۵، ۳۶۹ به بعد
رکندورف ۴۱۷ ح
رُمّانی، علی بن عیسی ۱۱۱ و بـعد، ۱۱۹، ۱۵۲، ۱۶۵، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۴۵ ح، ۲۵۶، ۲۵۸ به بعد، ۲۹۶، ۳۲۵، ۳۵۲، ۳۵۹، ۴۲۲ ح
رمله ۹۳ ح، ۲۶۱ ح
رَند ۴۰۰، ۴۱۸ ح
رنســانس ۲، ۱۷ و بــعد، ۴۳، ۶۳، ۴۰۴، ۴۰۷، ۴۱۰، ۴۱۷ ح؛ ~ آلمـانی ۴۱۶؛ ~ اروپا ۶۲؛ اروپای دورهٔ ~ ۶۹؛ ~ اروپایی هفت و بعد، ۴۱۰؛ ~ اسلامی ۷ و بعد، ۱۷، ۱۹، ۲۹ به بعد، ۴۳، ۶۱، ۶۴، ۱۳۶، ۲۰۲، ۲۸۱، ۲۸۹، ۲۹۳، ۲۸۴، ۳۸۶، ۳۸۸، ۳۹۱، ۴۱۰، ۴۱۶؛ انسان عصر ~ ۵۳؛ انسان‌گرایی دورهٔ ~ ۳۵؛ انسان‌گرایـان دورهٔ ~ ۲۹۲، ۴۳۱؛ ~ اوتویی ۳۰؛ ~ ایتالیا / ایتالیایی ۱۰، ۱۳، ۱۶، ۱۹، ۲۹ به بـعد، ۳۴ و بـعد، ۵۹، ۲۸۹، ۳۹۲ ح، ۴۱۶ ح، ۴۱۹ ح؛ ~ ایـرانـی ـ اسـلامی ۱۴۲، ۳۸۵؛ بـرنامهٔ آموزشی و فرهنگی انسان‌گرایان ~ ۳۹؛ ~ بـیزانسـی ۳۰، ۴۱۶ ح؛ شـخصیت ایتالیایی دورهٔ ~ ۳۴۷؛ ~ قرن دوازدهم ۱۹، ۳۰ و بعد، ۴۱۶ ح؛ لفظ تازهٔ عربی برای ~ ۳۱ ح؛ ~ کارولنژی ۳۰، ۴۱۶ ح؛ ~ یونانی ـ عربی ۳۲، ۳۳ ح، ۳۹۰
رواقی ۲۱۲، ۴۴۶؛ تعالیم ~ ۴۵۱ ح؛ تعالیم ~ مـتأخّر ۴۵۲ ح؛ نشـانه شـناسی ~ ۱۶۷ ح؛ نگرش ~ در خـصوص دولت جهانی ۳۹۴ ح، ۳۹۵؛ رواقیان ۱۶۷ ح، ۱۷۰، ۴۱۹ ح، ۴۲۴ ح، ۴۴۵
روان‌شناسی تاریخی ۵۴ به بعد
روایة ۱۱۲
روح (اقنوم) ۱۷۵
روحیات و ذهنیات ۵۴
رودکی، ابوعبدالله جعفر ۱۴۲
رودنسون، م. ۲ ح، ۳ ح
رودیگر، ی. ۴۲۰ ح
روذراوری ۱۱۷ ح، ۱۳۷ ح، ۲۱۵ ح، ۲۱۸ ح، ۲۷۱، ۲۷۲ ح، ۲۷۳ ح، ۲۷۴ ح، ۲۷۷ ح، ۲۷۹ ح، ۲۸۰ ح، ۳۵۵، ۳۷۳ ح، ۳۷۶ ح، ۳۷۷ ح
روزنـــتال، ف. ۳۲، ۳۳ ح، ۳۵ ح، ۴۰ ح، ۱۴۵ ح، ۱۶۵ ح، ۱۶۹ ح، ۱۸۶ ح، ۱۹۳

ح، ۱۹۶ ح، ۲۰۸ ح، ۲۱۷ ح، ۳۰۷ ح، ۳۸۳ ح، ۳۸۴ ح، ۴۲۳ ح، ۴۲۷ ح، ۴۳۴ ح، ۴۳۸ ح، ۴۴۲ ح
روسون، ا. ۳۲ ح، ۲۰۶ ح
روشن‌اندیشان ۵۴، ۵۹
روشنفکران ۵۹، ۱۱۳، ۱۳۶، ۲۸۱؛ طبقهٔ ~ ۶
روشنگری، جنبش ۴۱۲، ۴۱۷ ح، ۴۴۰، ۴۴۳
روم ۲۷۰، ۳۸۰، ۳۹۸؛ امپراتوری ~ ۱۵، ۳۹۳ ح، ۴۵۱؛ رومیها ۱۱۷، ۳۹۷، ۴۰۲؛ رومیان ۶۸ و بعد، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۴۳ به بعد، ۱۵۴، ۲۶۱، ۲۹۹، ۳۳۶ و بعد، ۳۶۰، ۳۸۰، ۳۹۷، ۴۰۴، ۴۰۶
روم شرقی ۱۰، ۵۷، ۷۶ و بعد، ۸۱، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۳۵ به بعد، ۱۴۳، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۷۳، ۱۹۴، ۳۸۵؛ اسیران ~ ۱۲۱؛ امپراتوری ~ ۱۲، ۳۰ ح، ۱۴۷
رومانوس دوّم ۱۴۴
رویانی ۳۶۰
ری ۶۳، ۶۸، ۷۰، ۷۳، ۷۵، ۸۳، ۹۴، ۱۰۶، ۱۱۰ به بعد، ۱۱۹، ۱۳۰، ۱۴۱، ۱۴۶، ۲۵۵، ۲۷۴، ۲۸۵، ۲۹۳، ۲۹۹، ۳۰۸ به بعد، ۳۱۶، ۳۲۲، ۳۳۶ و بعد، ۳۴۵ ح، ۳۵۰ به بعد، ۳۶۳ به بعد، ۳۶۹، ۳۷۱ و بعد
ریاضیات ۱۲، ۱۴، ۱۹، ۳۸ و بعد، ۱۳۴، ۲۸۲ و بعد، ۳۱۹، ۳۳۴، ۳۳۹، ۳۵۶ ح، ۳۵۸، ۳۸۷، ۴۲۸ به بعد؛ ریاضیدان ۱۲۵ ح، ۱۳۳، ۳۴۵ ح، ۳۶۳ ح
ریتر، ه. ۱۶۸ ح، ۲۰۷ ح، ۲۶۶ ح
ریحانی ۲۴۴ ح
همچنین ← زنجانی
ریخت شناسی ۱۸
ریشتر، گ. ۱۰۱

زئوس ۴۲۱ ح
زاخائو، ا. ۷۳ ح
زاهدان ۲۴۷، ۳۰۳، ۳۲۸، ۳۶۴، ۳۷۶
زبان هامپتی ـ دامپتی ۳
زبان یأجوج و مأجوج ۳، ۲۹۴
زبور داوود ۱۳۱
زبیر ۱۱۲، ۲۶۴
زرتشت ۱۴۲؛ زرتشتی ۱۰۳، ۱۲۸؛ زرتشتیان ۳۷، ۱۳۴ و بعد، ۱۹۴
زریق الشارب (عضدالدوله) ۳۵۱
زُریق، ق. ۲۱۲ ح، ۳۰۹ ح، ۴۲۴ ح
زعفرانی، ابوعبدالله ۳۶۴
زعفرانی، ابوالقاسم ۳۰۰، ۳۶۲ و بعد
زغلول سلام، م. ۲۵۹
زکریا، ابراهیم ۲۹۵ ح
زکریا (زاهد) ۳۲۸
زکریا (یک متمهدی اصفهانی) ۱۱۵
زنادقه؛ زندیق ۱۰۱ و بعد؛ زندیقان ۶۵، ۲۳۲، ۲۶۰، ۲۶۵، ۳۵۷، ۴۴۴
زنجانی، ابوالحسن علی بن هارون ۱۲۸ ح، ۲۴۱ به بعد، ۲۴۴ ح، ۲۵۰
زندقه ۷۹، ۲۰۸؛ مظنونان به ~ ۱۰۲
زندگی آگاهی ۲۶۸، ۴۰۳
زندگی روحی ۲۶۹

زنون ۳۹۶ ح
زوتنبرگ، ه. ۲۱۷ ح
زُهری، ابوبکر ۹۶
زُهیر ۲۷۸
زُهیری ۴۷ ح، ۴۹ ح، ۶۷ ح، ۹۴ ح، ۹۶ ح
زیاد ۳۷۱
زیار بن شهراکویه ۲۷۲ و بعد، ۲۷۶
زیاریان ← آل زیار
زید بن رفاعه ۲۴۲ و بعد
زید بن علی ۳۶۰
زید بن رفاعه ۲۴۱، ۲۸۴ و بعد، ۲۹۲، ۳۰۷
زیدی ۷۸، ۳۵۸، ۳۶۰؛ امامان ~ ۱۱۹؛ تشیع ~ ۱۱۹؛ شعایر ~ ۳۵۹؛ شیعهٔ ~ ۳۷۹؛ زیدیه، زیدیها ۸۲، ۱۰۹، ۱۱۷، ۱۱۹، ۳۵۸
زیمیسکس ۱۳۹، ۱۴۴، ۱۴۷ و بعد، ۱۵۱، ۱۵۲ ح

ژولی ۴۲۵ ح
ژیماره ۲۴۰ ح

سارتن ۱۲۵ ح
ساسانی ۸۵، ۳۸۷ ح؛ سرمشق‌ها و سنتهای ~ ۳۸۶؛ نمودگار سلطنت ~ ۸۴؛ شاهنشاهی ~ ۸۳؛ ساسانیان ۶۹ و بعد، ۸۳ به بعد، ۱۲۲
سالامین ۸ و بعد
سامان خدا ۱۴۰
سامانیان ۶۸، ۷۰، ۷۴، ۸۳، ۱۱۴، ۱۳۵ و بعد، ۱۴۰به بعد، ۳۲۳، ۳۳۲، ۳۵۵، ۳۶۰، ۳۶۲، ۳۶۵، ۳۸۵، ۳۸۷
سامری، ابوالحسن محمدبن محمد ۲۸۶
ساوونا رولا ۶۶
سبث ۱۷۵
سبط بن جوزی ۲۱۸ ح
سبعیه ۲۴۸
سبکتگین ۸۱، ۸۸، ۱۴۸، ۱۵۰، ۳۵۰
سبکی ۲۵۹ ح، ۲۹۶ ح
سپهسالار ۱۴۱، ۲۴۸، ۳۲۷، ۳۶۲
سجستان، سیستان ۱۰۹، ۱۴۱، ۲۰۲، ۲۳۸ ح، ۳۷۰، ۳۸۵؛ رسولان ~ ۲۷۷؛ ~ عصر صفاری ۳۸۵
سجستانی، ابوسلیمان ۲۰۲ به بعد، و مواضع دیگر؛ مجلس ~ ۲۰۲ به بعد
سجستانی، ابویعقوب ۱۱۴ به بعد
سخف ۲۲، ۴۷، ۴۸ ح، ۲۸۱، ۲۸۴، ۲۹۱، ۳۱۹، ۳۵۹، ۴۲۵
سدان ۴۲ ح
سدیلو، ل. ا. ۲۸۲
سریانی ۱۲۲ و بعد، ۱۳۴، ۱۶۳، ۱۷۴، ۱۸۶، ۱۹۳ ح، ۱۹۵؛ مسیحیان ~ ۱۲۳؛ سریانیها ۱۱، ۳۲
سزگین ۱۰۷ ح، ۱۰۸ ح، ۱۱۱ ح، ۱۸۲ ح، ۱۳۴ ح، ۱۸۳ ح، ۲۶۷ ح، ۲۸۰ ح، ۲۸۱ ح، ۲۹۶ ح، ۳۰۰ ح، ۳۴۵ ح، ۳۵۲ ح، ۳۶۳ ح، ۳۷۳ ح
سعدالدوله ۱۳۹، ۲۷۳
سعدبن محمد حاجب ۲۷۲

سعدیه گئون [= سعید بن یوسف فیّومی] ۱۲۶ ح، ۱۲۸، ۱۳۰ ح، ۱۳۱
سعید، ا. ۴، ۸، ۱۰
سعید بن بشر، ابومنصور ۱۷۳ و بعد
سعید بن علی ۱۳۲
سفیان بن مجاشع ۱۰۱
سفیان ثوری ۲۲۰، ۲۲۱ ح، ۳۰۳
سقراط ۱۲، ۵۰ و بعد، ۱۷۵ ح، ۱۷۹، ۲۰۸، ۲۳۷، ۲۴۰، ۲۴۱ ح، ۲۴۹، ۲۸۴، ۲۹۳، ۳۱۴، ۳۲۱ ح، ۳۳۴، ۴۰۵، ۴۲۱ ح، ۴۳۳، ۴۴۸ ح؛ تصوّر شرقیان از ~ ۴۰۵؛ فرجام ~ ۴۳۹؛ فیلسوفان پیش از ~ ۳۰۶
سکستوس امپیریکوس ۱۶۶ ح
سکیپیو آمیلیانوس ۳۹۸، ۳۹۹ ح
سکینه (آرامش) ۵۲
سلام بن ابرش ۱۹۷
سلجوقیان هشت، ۶۶، ۷۰، ۷۲، ۷۷ و بعد، ۹۸، ۱۰۵، ۳۸۴
سلسله جبال البرز ۶۹ و بعد
سلسوس ۱۲۸ ح
سلطنت ۸۵ ؛ آثار نظری دربارهٔ ~ ۳۷۹ ح؛ بازگرداندن ~ قدیم ایرانی ۸۳؛ پیوند ~ و خلافت ۳۸۳؛ دین و ~ همزادند ۷۷؛ رساله‌های دورهٔ یونانی مآبی دربارهٔ ~ ۳۹۷؛ رساله‌های عصر یونانی مآبی دربارهٔ ~ ۴۴۷؛ سرمشق های ~ قدیم ۲۹۵؛ نظریه‌های روم شرقی و یونانی مآبی و ایرانی دربارهٔ ~ ۷۷؛ نظریه‌های یونانی مآبانانهٔ ~ ۱۹۹ ح
سلمان پاک ۲۳، ۴۱۱
سلمی ۳۰۴ ح
سلمیّه ۱۱۳
سلوکیه ۴۰۳
سلیمان [ع] ۱۱، ۳۲، ۳۸۰
سلیمان بن جریر ۹۵
سلیمان بن گبیرول ۲۰۸ ح
سماکین ۱۵۰
سمرقند ۱۱۸ ح، ۱۳۵، ۱۴۱
سمکة (محمدبن علی بن سعید) ۳۳۳
سمکة قُمی ۳۳۳ ح
سُمنیه ۱۰۲
سنان بن ثابت ۱۳۴
سنان (سنان بن ابراهیم حرّانی) ۲۸۷
سنّت ۲۴۷؛ ~ کلاسیک ۳۹۱ ح
سنجانا، د. پ. ۱۲۹ ح
سنجنه، پ. د. ب. ۱۲۹ ح
سند (رود) ۳۹۳
سند (منصوره) ۳۷۰
سندبن‌علی یهودی ۱۲۵ ح
سندوبی، ح. ۴۲۲ ح
سنکا ۳۲۰، ۴۴۹ ح
سنّی ۸۲، ۱۴۸، ۱۵۰؛ اسلام ~ ۸۰، ۹۸؛ پاک دینان ~ ۴۰۶؛ خلیفهٔ ~ ۷۶، ۸۰؛ سربازان ترک ~ ۸۱؛ نظام حاکم ~ ۱۰۹؛ سنّیان ۲۱، ۵۷، ۶۱، ۷۶، ۷۸، ۸۱، ۹۱، ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۲۴، ۱۲۷، ۳۷۹
سوئتونیوس ۳۳، ۴۰۶

سواد ۳۵۱، ۳۷۵
سوتر، ه. ۱۲۵ ح، ۲۸۱ ح
سوفسطاییان ۳۹۱ ح، ۴۲۹ ح
سوفوکلس ۴۰۳، ۴۰۶
سوق الثلثا ۱۰۰
سوق الورّاقین ۹۹ و بعد، ۱۵۸
سوق خفّاقین ۱۸۵
سوق یحیی‌بن خالد ۹۹
سولون ۴۴۲ ح
سونایا ۱۲۱
سویس ۶۹
سهروردی ۶۰ ح، ۴۱۲
سیاست ۱۹، ۳۸ و بعد، ۲۳۳، ۳۳۳ و بعد، ۴۲۸ به بعد
سیرافی، ابوسعید ۹۵ و بعد، ۱۵۲ و بعد، ۱۶۴ و بعد، ۱۶۸ و بعد، ۲۵۶، ۲۹۶ و بعد، ۳۰۳، ۳۰۹، ۳۲۲، ۳۲۵ و بعد، ۳۵۲، ۳۵۶، ۳۶۵، ۴۲۲ و بعد، ۴۲۴ ح
سیریانوس ۹۸ ح
سیستان ← سجستان
سیف الدوله ۹۷، ۱۳۶، ۱۳۸ به بعد، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۵۷، ۳۸۶؛ مجلس ~
سیمپلیکیوس ۱۶۳، ۱۸۸ ح
سیوُری، راجر هشت
سیوطی ۱۶۴ ح

شاپوربن اردشیر ۹۷ و بعد ؛ دارالعلم ~ ۹۷ و بعد
شاخت، ا. ی. ۱۰۸ ح
شارحان ۴۱۸
شارع القریش ۲۵۲
شارع عبدالصمد ۳۱۰
شاعران هفت، ۱، ۲۲، ۴۳، ۴۹، ۹۳، ۹۶ و بعد، ۱۰۰، ۱۳۶، ۱۴۰ به بعد، ۱۵۶، ۳۳۴، ۳۵۶، ۳۷۲، ۳۷۶، ۳۸۶، ۴۲۸، ۴۴۱؛ ~ آزاده جان هشت؛ ~ عرب ۴۲۵ ح
شافعیان ۱۰۷ و بعد
شالجی، ع. ۹۶ ح
شام ۳۲، ۶۸، ۱۰۷، ۱۱۶، ۱۳۵ به بعد، ۱۴۴، ۱۴۶ و بعد، ۱۵۰، ۲۰۸، ۳۱۱، ۳۷۰، ۳۸۷؛ ~ عصر حمدانی ۳۸۵
شاهنشاه ۸۳ و بعد، ۲۹۵، ۳۸۰؛ ~ ایرانی ۸؛ فرّ ~ فزون باد ۸۳، ۸۵
شایلاک ۱۲۹ ح
شبلی، ابوبکر ۳۰۷
شخص الهی ۳۸۱ و بعد
شدر، ه. ه. ۲۱۴، ۲۱۹، ۴۰۱، ۴۰۴ به بعد، ۴۲۵ ح
شرف الدوله ۷۴، ۸۲، ۸۴، ۱۱۷، ۲۷۳، ۲۷۵ و بعد، ۲۸۰، ۲۸۶، ۳۷۴
شرق ۴، ۹، ۴۰۲ به بعد، ۴۱۱؛ برخورد جدید میان ~ و غرب ۷؛ ~ بیزانسی ۴۰۷؛ تاریخ ~ ۴؛ ~ شناسان ۱۱، ۱۳؛ ~ شناسی ۳ و بعد، ۸؛ تاریخ ~ شناسی ۴؛ شرقیان ۱۴، ۴۰۴ و بعد
شریبه، ن. ۳۰۴ ح
شریعت ۱۱۵، ۲۴۴ به بعد، ۲۸۸، ۳۱۸،

۳۴۳، ۳۴۶ ؛ تأویل باطنی ~ ۲۴۷؛ تعالیم ~ ۲۵۴؛ ~ تفضّل ۱۷۷؛ شیر ~ ۲۵۴؛ ~ طبیعت ۱۷۷؛ ~ عقل و وحی ۱۷۷
شریف رضی ۴۸، ۱۱۱، ۱۱۷، ۲۸۰
شریف مرتضی ۱۱۱، ۱۲۰، ۲۶۲
شعار، جعفر ۳۷۷ ح
شعر هشت، ۳۸ به بعد، ۱۳۶، ۱۶۷ ح، ۲۲۰، ۲۲۴، ۲۴۳، ۲۸۱، ۳۱۵، ۳۱۹، ۳۳۴، ۳۴۵، ۳۵۴، ۳۵۶، ۳۶۲، ۳۸۵، ۴۲۹ به بعد؛ شعرا ۱۴۰، همچنین ← شاعران
شفیع، م. ۱۶۱
شکاکان ۲۵۷، ۲۶۸؛ شکاکیت هشت، ۲۲ و بعد، ۴۷، ۶۵، ۲۶۸ و بعد؛ ~ مذهبی ۱۱۸
شکرالخادم ۱۱۷، ۲۷۲
شکسپیر ۱۲۹ ح
شمّاسیه (محلّه) ۱۲۲
شونیزیه ۲۱۶
شهابی خراسانی، ع. ا. ۳۴۵ ح
شهادة ۱۹۱ ح
شهرزور ۲۰۱
شهرزوری ۱۶۱ و بعد، ۱۸۰، ۱۸۵، ۱۹۹، ۲۰۷ ح، ۲۱۷ ح، ۲۴۱ و بعد، ۳۲۷
شهرستانی ۲۰۷ ح، ۲۱۱، ۲۳۸، ۲۴۲، ۴۱۹ ح
شهسواران ۱۰۰
شهید اول ۶۵ ح
شهیدی، س. ج. ۴۲۱ ح
شیخ الامین ← عبّاد بن عبّاس
شیخ صالح ← علی بن عیسی
شیخ مفید (ابن المعلّم) ۸۰، ۱۱۰ به بعد، ۱۲۰، ۲۶۰ ح، ۳۰۷
شیخو، ل. ۳۲ ح، ۱۲۱ ح، ۲۱۷ ح، ۴۲۰ ح
شیراز ۲۳، ۶۳، ۷۳ و بعد، ۸۲، ۸۴، ۹۴، ۹۷، ۱۳۴، ۱۴۰ ح، ۱۴۶، ۱۷۳ ح، ۱۹۴، ۲۶۲، ۲۷۳، ۲۷۶، ۲۹۶، ۳۰۳، ۳۰۴ ح، ۳۰۶، ۳۵۰، ۳۷۰، ۳۷۲ و بعد، ۳۷۹ و بعد
شیرازی ← ابوالفضل شیرازی
شیردل آوندان (طایفه) ۶۸
شیردل (جدّ عضدالدوله) ۸۴
شیعه ۷۸ و بعد، ۱۴۸، ۱۵۰، ۲۴۹، ۲۵۲؛ آثار فقهی ~ امامی ۱۱۰؛ ~ امامی ۲۶۷؛ ~ غالی ۲۶۸؛ محافظه‌کاری ~ ۱۱۰؛ یکی از دو سنگر ~ ۲۴۵ ح؛ شیعی ۷۸، ۸۰، ۸۲، ۱۴۲، ۴۱۲؛ تفوق و تسلّط حکومتهای ~ ۱۳۶؛ حکومتهای ~ ۱۰۹ ح، ۳۸۸؛ سیاست ضدّ ~ ۱۰۴؛ کلام و فقه ~ ۳۸۸؛ شیعیان ۲۱، ۴۵، ۵۷، ۶۱، ۶۵ و بعد، ۷۸ به بعد، ۸۸، ۹۱، ۱۰۳ به بعد، ۱۱۰، ۱۱۲ و بعد، ۱۱۷، ۱۲۴، ۱۲۶ و بعد، ۲۶۷، ۲۶۹، ۳۴۲، ۳۷۹؛ ~ زیدی ۲۵۵؛ ~ غالی ۱۳۳ ح؛ همچنین ← تشیّع
شیلر، ف. ک. س. ۳۹۲ ح

صابئان ۲۱، ۳۷، ۱۲۷، ۱۳۳ و بعد، ۱۹۴، ۳۸۶؛ ~ حرّان ۱۳۵، ۲۵۱؛ صابئی ۱۰۳، ۲۴۶
صابی، ابواسحاق ۴۴، ۸۳، ۹۶، ۱۳۴، ۱۵۱، ۱۵۳، ۲۷۹ و بعد، ۳۳۳، ۳۴۱، ۳۵۲، ۳۷۲ ح، ۳۷۷، ۳۷۹
صابی، ابوالخطّاب ۹۶
صابی، محمدبن هلال ۲۷۵ ح، ۳۰۰ ح، ۳۴۵ ح
صاحب ← ابن عبّاد
صاحب الجیوش / الجیش ۱۴۱، ۳۶۲
صاحب الدین ۲۸۸
صاحب القرامطه ← ابوبکر بن شاهویه (قرمطی)
صاحب المذهب ۲۵۰
صاحب بنی عمران ۱۳۰
صاعد، ابوالعلاء ۹۶
صاعد اندلسی ۳۲ ح، ۲۰۸، ۴۲۳ ح
صالح بن عبدالقدوس ۱۰۱ و بعد، ۲۶۵، ۳۶۲
صالحانی، ا. ۱۹۶ ح
صبره ۱۶۹ ح
صحابه ۱۰۳، ۱۰۹، ۲۴۷، ۳۶۰؛ سبّ ~ ۷۸، ۱۰۴
صحایف انبیا ۱۳۱
صدرشیرازی (= ملاّصدرا) ۳۰۹
صدوق ← ابن بابویهٔ قُمی
صرّاف ۱۲۵
صرف و نحو ۳۹ به بعد، ۱۶۴ به بعد، ۲۲۰، ۳۱۹، ۳۴۰، ۳۵۶، ۴۲۱ و بعد، ۴۲۹به بعد، ۴۴۱؛ نحویان، نحویها ۵۷، ۹۳، ۹۶ و بعد، ۱۰۰، ۱۷۰، ۲۰۰ و بعد، ۳۷۲، ۳۷۶، ۴۲۸ و بعد؛ ~ مکتب بصره ـ بغداد ۱۶۸؛ مکتب بصری ~ ۴۲۴ ح
صغانی، ابوحامد ۲۸۷، ۳۶۳
صُفریه ۱۰۱
صلاح الخلق ۴۴۴
صلوة التراویح ۸۲
صلیبا، ج. ۴۲۱ ح
صلیبه، د. ۲۴۰ ح
صمصام الدوله ۷۴ و بعد، ۱۱۶، ۱۴۰ ح، ۲۷۱ به بعد، ۲۷۹ و بعد، ۳۰۳، ۳۰۹، ۳۱۲
صناعات آزاد ۳۹، ۳۹۱ ح، ۴۰۰، ۴۳۱ ح، ۴۳۲
صناعات هفتگانه ۱۶۴
صنعا ۱۴۶
صوفی، عبدالرحمان ۲۸۶ و بعد، ۳۷۳ و بعد
صوفیان ۴۹، ۲۱۴ ح، ۲۹۸، ۳۰۱، ۳۰۵ و بعد، ۳۲۲، ۳۶۲ ح؛ ~ آواره ۳۲۳؛ ~ زاهد ۴۸ ح؛ صوفیه ۲۵۴ ح، ۳۰۳
صولی، ابوبکر ۹۴
صومعه ۱۲۱ و بعد
صیدون ۱۴۸ ح
صیمره ۱۰۶، ۲۰۹ و بعد، ۲۱۵ و بعد، ۲۱۹، ۲۶۲ و بعد

صیمری، ابوزکریا ۲۰۴، ۲۳۳ و بعد

ضبة بن محمد ۳۷۷
ضرار بن عمرو ۹۵
ضریر ابوالعباس قاصّ ۳۶۴
ضیاع الخدمة ۳۷۱

طاشتم ۳۱۱ و بعد
طاق ۹۹
طاق الحرّانی ۱۰۰، ۱۲۴
طالس مَلَطی ۱۸۷
طالقان ۳۵۴
طبّ ۱۲۸، ۱۳۳ و بعد، ۱۵۸، ۱۷۳، ۱۸۴، ۱۸۷، ۲۲۰، ۲۲۵، ۲۳۷، ۳۲۷ ح، ۳۴۵، ۳۵۷ و بعد، ۳۸۶؛ کتابهای طبّی ۳۶۳؛ طبیبان، اطبّاء ۱۰۳، ۱۳۴، ۱۵۸، ۱۷۲ به بعد، ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۹۴، ۲۴۶ ح، ۲۸۷ و بعد، ۳۰۰ و بعد، ۳۰۹، ۳۵۷، ۳۶۳، ۳۷۷؛ ← نفوس ۳۱۹ ح
طبرستان ۶۸، ۷۱، ۸۱، ۱۱۳ و بعد، ۱۴۱، ۳۶۵
طبری، ابوالحسن ۳۶۳
طبری، ابوجعفر ۳۶۳ ح،
طبری، ابوعبدالله ۳۳۴
طبری، محمدبن جریر ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۵۹، ۲۴۵ ح، ۲۹۶ ح، ۳۱۰، ۳۱۶، ۳۵۶
طبیعی (عالِم) ۲۵۸؛ طبیعیات ۱۷۳، ۲۰۱
طرسوس ۱۴۶
طغرل بیگ ۹۷، ۳۸۰، ۳۸۴
طلحه ۱۱۲، ۲۶۴
طناحی، م. م. ۲۹۶ ح
طورعبدین ۲۷۳
طویل، احمد ۹۶
طیباوی ۲۵۰

ظاهریه ۱۰۸
ظلّ الله ۷۳

عابدان ۲۴۷
عارض الجیش ۲۷۱
عارفان ۳۰۳ ح
عاشقان سفر ۵۹
عاشورا ۸۰ و بعد
عامری، ابوالحسن ۳۲ ح، ۳۴، ۵۱، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۴۳، ۱۶۵ ح، ۱۶۹ ح، ۲۰۶ به بعد، ۲۱۱، ۲۴۸ و بعد، ۲۵۳، ۲۹۰ به بعد، ۳۱۵، ۳۲۰، ۳۲۳، ۳۲۸، ۳۳۹ ح، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۵۲، ۳۶۳، ۴۲۶، ۴۳۶ ح، ۴۳۸ و بعد، ۴۴۷، ۴۴۹ ح، ۴۵۰
عامّه ۱۴۹
همچنین ← حنابله
عایشه ۲۶۴
عباد بن احمد (شیخ الامین) ۲۰۰
عباد بن عباس ۳۵۴
عبّادانی ۳۲۵ ح
عبّادی، ع. ۱۶۶ ح
عباس ۳۰۷، ۳۰۸ ح
عباس، ا. ۲۸۸ ح، ۲۹۵ ح

عباسی: ازدواج با خاندان ~ ۲۱؛ خلافت ~ ۷۵؛ خلفای ~ ۹۴، ۱۰۳؛ خلیفهٔ ~ ۶۸، ۷۱ به بعد، ۷۶، ۸۰، ۱۱۶؛ دولت ~ ۲۱، ۲۴۵ ح؛ ستون فقرات فرهنگ والای ~ ۴۳۴؛ عصر ~ ۴۳۳؛ قدرت سیاسی خلیفهٔ ~ ۷۱؛ عباسیان ۵۳، ۷۰، ۱۳۵؛ امپراتوری ~ هفت و بعد، ۶۷، ۱۱۵؛ پشتوانهٔ فرهنگ عالی عباسیان ۴۲؛ خلافت ~ ۶۸، ۹۴، ۹۹، ۱۰۷؛ عصر ~ ۹۵؛ مرکز خلافت ~ ۸۶
عبدالجبار ۱۱۲، ۱۱۸ به بعد، ۲۴۹ به بعد، ۲۶۵ ح، ۳۶۱ ح، ۳۶۹
عبدالحمید (بن یحیی بن سعد) ۳۳۳، ۳۳۴ ح، ۳۸۶
عبدالحمید، م. م. ۴۷ ح، ۴۸ ح
عبدالرازق، س. ع. ۱۶۴ ح
عبدالرحمان سوم ۳۸۶
عبدالعزیز بن ابی دُلَف ۳۷۸ ح
عبدالعزیز دارکی ۲۶۳
عبدالکریم جیلی ۴۱۲
عبدالله ابوالهیجاء ۱۳۸
عبدالله بن میمون قدّاح ۲۱۳، ۲۴۹ ح
عبدقیس (قبیله) ۲۴۴ ح
عتّابی ۲۶۴، ۳۶۱
عتبة بن عبدالله ۱۰۸
عُتبی، ابوالحسین ۳۲۳
عُتبی، ابوجعفر ۳۶۰
عتیقه (محله) ۱۰۰، ۱۲۴، ۱۲۶
عثمان (خلیفهٔ سوم) ۲۶۰ ح، ۳۷۱
عثمان، ع. ۲۵۰ ح
عثمان بن خالد ۲۶۷
عدةالدوله ← ابوتغلب
عدی بن حمید ۱۵۸
عراق ۱۱، ۲۰، ۳۲، ۳۴، ۶۷ و بعد، ۷۳، ۷۵، ۸۰، ۹۱، ۹۷، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۴۱، ۲۴۵ ح، ۲۴۸، ۲۶۱ و بعد، ۲۷۶، ۲۸۱، ۲۸۵، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷ ح، ۳۷۰ و بعد، ۳۸۵؛ عراقیان ۳۲۴
عراقی، فخرالدین ۳۶۷
عرب ۱۹۴؛ ایام قدیم ~ ۲۵۶؛ روشنفکران و فیلسوفان و دانشمندان ~ ۱۲؛ شریعت ~ ۲۴۴؛ فرهنگ غیر دینی ~ ۴۳۴؛ مترجمان و فیلسوفان ~ ۱۱؛ نویسندگان ~ ۱۵، ۱۷؛ عربان ۱۶۸، ۴۲۳؛ عربها ۸، ۱۰ به بعد، ۳۲، ۷۴، ۴۰۵، ۴۲۹ ح؛ عربی ۳۳، ۸۳، ۹۵، ۱۲۲، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۵۸ ح، ۱۸۵، ۱۹۴ به بعد، ۲۰۶، ۳۱۹، ۳۶۰
عرفان، م. ۳۲۸ ح
عروضی، ابومحمد ۱۷۲، ۲۰۱، ۲۰۳ و بعد، ۲۱۵ و بعد، ۲۱۹، ۲۲۶، ۲۸۲
عروضیان ۳۷۶
عزاقریه ۷۹
عزالدوله ← بختیار
عزّاوی، ع. ۳۸۰ ح
عزّت، ع. ۳۰۹ ح
عسجدی ۲۷۹، ۲۸۳
عسقلانی ← ابن حجر

عضدالدوله ۵۱، ۵۳، ۵۶، ۶۱ به بعد، ۷۲، ۷۴ به بعد، ۸۱ به بعد، ۹۲، ۹۵، ۹۷، ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۱۶ و بعد، ۱۲۱، ۱۳۴ به بعد، ۱۳۹ و بعد، ۱۴۴، ۱۵۴، ۱۸۰، ۱۹۱، ۱۹۵ و بعد، ۲۰۰، ۲۱۵ به بعد، ۲۵۵، ۲۶۲، ۲۷۱ به بعد، ۲۸۷ و بعد، ۲۹۱، ۲۹۴ و بعد، ۲۹۹ و بعد، ۳۰۹، ۳۱۱ و بعد، ۳۵۰، ۳۵۵ به بعد، ۳۶۱ و بعد، ۳۶۹ به بعد، ۳۸۲، ۳۸۸، ۴۳۸ ح؛ وفات ~ ۲۱۶؛ بیمارستان عضدی ۸۸، ۱۸۴، ۱۹۴، ۲۸۷، ۳۷۶؛ دارالمملکهٔ عضدی ۸۷ و بعد
عقارات ۳۷۵
عقل ۱۶۴، ۱۶۸ ح، ۱۷۷، ۱۹۰ و بعد، ۱۹۸، ۲۰۷، ۲۳۸، ۲۶۷؛ ~ انسان ۴۱۴؛ جهانشمول بودن ~ ۱۷۱؛ ~ کلّ ۲۰۶؛ ~ و حسّ ۱۹۵؛ عقل گرایان ۴۴۳؛ عقل گرایی ۴۰۷، ۴۱۲، ۴۱۵، ۴۱۷ ح
عکبرا ۱۰۷، ۱۱۱
علاّن ۱۱۰
علم، علوم هشت، ۱۳۳، ۱۴۳، ۲۴۵ ح، ۳۲۲، ۳۳۴، ۳۳۹، ۳۶۲، ۳۷۶، ۳۸۵ و بعد، ۳۹۳، ۴۰۳، ۴۲۳ و بعد؛ ~ ادبی ۱۹۸؛ ~ الانسانیة ۴۰، ۴۲۰؛ ~ القدماء ۱۱، ۴۲۰ ح؛ ~ الهی ۳۱۲، ۴۲۰؛ ~ اوایل ۱۱، ۳۸، ۴۰، ۵۷، ۱۳۳، ۱۶۴، ۱۹۲، ۱۹۷ و بعد، ۳۱۲، ۳۶۲، ۳۹۳، ۴۰۳، ۴۱۹، ۴۲۰ ح، ۴۲۳ و بعد؛ ~ بومی عربی ۴۲۱، ۴۳۲؛ ~ خفیّه ۵۸؛ ~ دینی ۲۴۸ ح، ۳۳۴، ۳۴۳؛ ~ زبانی ۴۰، ۲۹۵، ۴۳۱؛ ~ زبانی عرب ۲۹۴، ۳۳۴؛ ~ طبیعی ۱۳۴، ۱۶۴، ۴۰۵، ۴۲۲؛ ~ عربی ۵۷، ۱۶۴، ۱۹۷، ۴۲۹، ۴۳۲؛ ~ عملی ۴۰؛ ~ غامض ۲۳۹؛ ~ فلسفی ۲۹۴، ۳۳۹؛ ~ قدیم ۴۲۰ ح؛ ~ قرآنی ۱۹، ۱۹۷؛ ~ کاذب ۵۹؛ ~ نظری ۱۶؛ ~ یونانی ۴۲۱
عَلَم (وراءالستارة) ۲۷۷
علما ۲۴، ۴۹، ۱۴۱، ۲۰۱، ۲۱۴، ۲۹۲، ۳۶۶، ۳۸۶؛ ~ ی انساب ۳۷۶
علوم الاوائل ← علوم اوایل
علوم القدماء ← علوم اوایل
علوی ۶۹ و بعد، ۷۶، ۸۰؛ تحریم زیارت قبور امامان ~ ۱۰۵؛ ~ زیدی ۷۶؛ علویان ۷۰، ۷۸، ۸۱، ۱۲۱، ۱۳۶، ۲۸۰، ۳۶۳، ۳۷۷؛ نقیب ~ ۱۱۷، ۳۷۴
علی بن ابی طالب [ع] ۴۴، ۷۸ به بعد، ۸۲، ۸۸ ح، ۱۰۳، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۳۶، ۱۴۸، ۲۵۵، ۲۶۴، ۲۶۷، ۳۵۶، ۳۵۸، ۳۶۳، ۳۷۹، ۴۲۱؛ آل علی [ع] ۳۶۶
علی بن بویه ← عمادالدوله
علی بن حسن ۳۶۲
علی بن رضوان ۲۸۳
علی بن عباس مجوسی ۱۳۴
علی بن عیسی (وزیر) ۳۶، ۱۳۱، ۱۵۲، ۱۹۶ و بعد، ۳۴۳، ۴۱۸

علی بن عیسی بن قوسین ۲۸۷
علی بن عیسی رَبَعی ۱۵۲ ح
علی بن قاسم ۳۴۲، ۳۵۳
علی بن کامة ۳۵۵، ۳۶۰
علی بن محمد (رسول سجستانی) ۲۷۷ ح
علی بن هارون ۳۵۶
علی بن یحیی ۲۸۶
علی بن یلبق ۱۰۴
عماد الدین ۳۵۹
همچنین ← ابن عباد
عمادالدوله ۵۳، ۷۰، ۷۳ و بعد، ۲۷۴، ۳۷۰
عمّال السلطان ۲۵۲، ۳۸۶
عُمان ۷۹، ۸۵، ۹۶ ح، ۱۰۹، ۲۸۰، ۳۷۰
عمر (برادرزادهٔ مؤید) ۱۰۱
عمر (خلیفهٔ دوم) ۷۸ ح، ۳۶۴
عمران بن شاهین ۱۴۸
عمر ثانی بن عبدالعزیز ۲۶۶ ح
عمروبن عاص ۴۲۰ ح
عمرو بن عبید ۱۰۲
عمرو بن لیث صفاری ۱۴۱
عمرو بن نصر قصافی ۲۰۰
عنایت الله ۳۷۷ ح
عواد، ک.۸۸ ح
عواد، گ. ۸۸ ح
عوام ۲۴، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۴۸، ۲۵۴، ۴۳۹، ۴۴۱؛ دینِ ~ ۴۴۴؛ ~ مردم ۳۲۸
عوّامی ۱۵۲
عوفی ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۴ ح، ۳۶۳، ۳۶۴ ح
عوفی، ابوالحسن ۲۴۱، ۲۴۲ ح
عوقی ۲۴۴ ح
عون بن علی بن ابی طالب ۱۲۵
عهد ۳۱۳ ح
عیّاران ۹۲، ۱۴۹ و بعد، ۱۵۳، ۳۱۸
عیاض بن موسی یحسوبی سَبتی ۲۶۲ ح
عیاض، ک. ۴۲۱ ح
عیان ۴۴
عیسویان ۱۰۲
همچنین ← مسیحیان
عیسی ← عیسی مسیح
عیسی بن زرعه ۱۲، ۳۴، ۳۶ و بعد، ۱۲۶، ۱۲۷ ح، ۱۳۰ به بعد، ۱۵۹، ۱۶۱ و بعد، ۱۷۲ به بعد، ۱۸۹، ۱۹۲ و بعد، ۱۹۷ و بعد، ۲۲۴ ح، ۲۴۶، ۲۵۳، ۲۷۹، ۲۸۴ و بعد، ۲۸۷ ح، ۲۹۷، ۴۱۸
عیسی بن علی، ابوالقاسم ۳۶ و بعد، ۱۷۳، ۱۸۶ و بعد، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۰۲ و بعد، ۲۸۵، ۴۱۸
عیسی‌مسیح ۱۲۶، ۱۲۷ح، ۱۲۹، ۱۴۶، ۱۷۷، ۱۸۱، ۱۹۴، ۲۳۰، ۲۴۰، ۳۸۳، ۴۰۵
عیسی (یسوع) سکسا ۱۲۹
عین التمر (قبیله) ۳۷۷
عین الجمع ۳۰۷
عین زَرَبه ۱۴۴

غازیان ۳۳۷
غدیر خم ۸۰ و بعد، ۱۱۲
غراب، ا. ا. ۳۲۲، ۳۲۳ ح، ۳۳۰ ح، ۴۳۶، ۴۳۹ ح

غرب ۹، ۲۰، ۴۰۰ ح، ۴۰۴ و بعد، ۴۱۱؛ ~ اروپایی ۴۰۳؛ سپهر یونانی مدار ~ ۴۰۵؛ ~ لاتینی ۴۰۷؛ میراث ~ ۴۰۳
غرباء ۶، ۳۲۸
غربت ۲۹۰ و بعد؛ ~ «روشنفکران» در جامعهٔ اسلامی ۲۹۰؛ ~ وجودی ۳۰۶
غریب ۲۷۲، ۳۰۶؛ مضمون ~ ۶۰ ح؛ غریبان ۳۰۱، ۳۰۵ و بعد
غزال راقص ۲۷۷
غزالی ۲۱۳، ۲۱۴ ح، ۲۴۶ ح، ۴۲۱ ح، ۴۴۴ ح
غزنویان ۱۴۳
غزنه ۱۸۵ ح
غلام زُحل، ابوالقاسم ۲۰۴، ۲۱۵ و بعد، ۲۱۹، ۲۲۷، ۲۸۶ و بعد
غلاة ۳۶۳
غلمان ۲۷۲
غنوصیه ۱۳۵
همچنین ← گنوسیان
غیاث (داعی اسماعیلی) ۱۱۳ و بعد
غیب ۱۹۱ ح
غیبت صغری ۱۱۰
غیبت کبری ۱۱۰
غیلان شامی (دمشقی) ۲۶۶ ح

فئودالیسم شرقی ۹۰
فارابی ۱۱، ۱۶، ۲۲ و بعد، ۳۴، ۴۰، ۴۱ ح، ۴۶، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۴ ح، ۱۳۳، ۱۴۰، ۱۵۷، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۶ ح، ۱۶۷ ح، ۱۷۶ ح، ۱۸۲ ح، ۱۸۷، ۱۸۸ ح، ۲۳۰ و بعد، ۲۴۶، ۳۰۹، ۳۱۹ ح، ۳۲۰ ح، ۳۳۱ ح، ۴۱۸، ۴۲۰ ح، ۴۲۲، ۴۲۴ ح، ۴۳۱، ۴۳۵ ح، ۴۳۶ ح، ۴۳۷ ح، ۴۳۸ ح، ۴۴۲ ح، ۴۴۴، ۴۴۵ ح، ۴۵۰ و بعد؛ فلسفهٔ دین ~ ۱۶۰
فارس ۶۸، ۷۱، ۷۳، ۷۵، ۸۱ و بعد، ۸۴، ۱۳۴، ۲۷۳، ۲۸۰، ۳۳۳، ۳۷۰ و بعد، ۳۷۳
فارس، بشر ۲۴۳ ح
فارسی، ابوعلی ۳۷۲ و بعد
فارسی، ابومحمد ۹۶
فاطمه [س] ۷۹، ۱۳۶
فاطمی: داعیان ~ ۱۳۷؛ داعیان و جاسوسان ~ ۱۳۵؛ هواخواهان دولت ~ ۲۵۲؛ فاطمیان ۶۸، ۸۶، ۹۱، ۹۳ ح، ۱۰۶، ۱۱۳، ۱۱۶ و بعد، ۱۳۵ به بعد، ۱۳۹، ۱۴۷، ۳۸۵، ۳۸۷؛ تکفیرنامهٔ ~ ۱۱۷
فان اس، ی. ۱۶۷ ح، ۱۶۹ ح، ۲۶۲ ح، ۲۶۵ ح، ۲۶۷ ح، ۲۶۸، ۳۵۹ ح
فان انگن، ج. ۲۳ ح
فاور، ل. ۵۵ و بعد
فتوّت ۹۲، ۳۷۰
فخرالدوله ۷۵، ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۹۳، ۳۰۰ ح، ۳۵۵ و بعد، ۳۶۰، ۳۶۹
فخری، ماجد ۲۱۱ ح
فدک ۳۰۷
فرات ۱۳۲
فرّاج، ع. ا. ۲۷۵ ح

فرانک ۱۶۶ ح
فرای، ر. ن. ۱۴۲
فرایض ۲۴۷
فرّاء ۳۶۲
فرّخ، م. ۱۲۹ ح
فردگرایی هفت و بعد، ۲، ۲۰ و بعد، ۲۳، ۳۱، ۴۲ به بعد، ۴۵ و بعد، ۵۴، ۲۹۱، ۴۰۲ و بعد
فرفوریوس ۳۸ ح، ۱۳۳ ح، ۱۸۶ و بعد، ۲۱۲، ۳۱۵، ۳۳۰، ۴۰۹، ۴۲۷، ۴۳۸، ۴۳۹ ح، ۴۴۳
فرقه‌پرستی ۲۱
فرمانروا (نمونهٔ آرمانی) ۵۰، ۵۳
فرهنگ ۳۹۵ و بعد، ۳۹۹، همچنین ← ادب (= پایدیا)؛ ~ اروپایی ۴۰۱، ۴۰۶؛ ~ اسلامی ۱۱، ۲۰، ۱۳۳، ۴۰۱ و بعد، ۴۰۴، ۴۰۶ و بعد؛ ~ اسلامی قرون اولیه ۳۹۰؛ انتقال ~ هشت؛ انعکاس ناقص ~ یونانی مآبی ۱۶؛ تابعیت علم و فلسفه در ~ اسلامی ۱۴؛ سپهر ~ اروپایی ۱۳؛ سپهر ~ باستان کلاسیک ۱۳؛ سپهر ~ جهان قدیم ۱۲؛ سپهر ~ مدیترانه‌ای ـ اروپایی ـ امریکایی ۴۰۲؛ ~ «سطح پایین» عامّه ۲۳؛ ~ شرقی ۱۳، ۴۰۴؛ ~ رومی ۴۰۰؛ ~ عربی ۴۱۱؛ غایت ~ شرقی ۱۴؛ ~ غربی ۴۰۱، ۴۰۴؛ ~ فرو مرتبهٔ یونانی مآبی ۱۷؛ محققان ~ باستان ۳؛ ~ والای عصر رنسانس اسلامی ۴۱۷ ح؛ ~ وثنی یونان قدیم ۱۳۳ ح؛ ~ یونانی ۴۰۲، ۴۰۴، ۴۱۱؛ ~ یونانی مآبی ۴۰۷؛ ~ یونانی مآبی ـ اسلامی ۴۰۱؛ ~ یونانی مآبی ـ رومی ۳۹۷ ح، ۴۰۱؛ ~ یونانی و رومی ۱۰؛ فرهنگی: احیای میراث ~ باستان ۳۱؛ سپهر ~ ۴۰۱؛ سپهر ~ اسلامی ۴۰۸ ح؛مورّخان ~ ۴۰۱؛ میراث ~ قدیم ۳۳، ۴۱۶؛ میراث ~ باستان ۴۰۲؛ میراث ~ بیگانه ۴۴۴؛ میراثهای ~ ۳۸۹؛ یگانه‌سازی عناصر ~ بیگانه ۳۹۰؛نخبگان ~ ۳۱ فرهیختگان ۳۰۸
فساد زمانه ۹۳
فسطاط ۸۷ ح
فضل (پیک) ۵۷، ۵۸ ح
فضل بن جعفر بن فرات ۹۵، ۳۲۶
فقه ۴۰، ۹۸، ۱۲۱، ۱۸۵، ۲۴۵ ح، ۲۵۵، ۲۸۳، ۳۵۶، ۳۶۲، ۴۳۱؛ فقها، فقیهان ۵۷، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۲۰ و بعد، ۱۵۲، ۱۶۸ ح، ۲۳۰، ۲۴۷، ۲۶۰ ح، ۲۶۲، ۲۸۰ ح، ۲۹۷ ح، ۳۳۶، ۳۴۶، ۳۵۲، ۳۷۶، ۴۲۴ ح
فقیهی، ع. ا. ۳۶۹ ح
فلاسفه ۴۵، ۵۰، ۵۲، ۵۹، ۶۵، ۱۱۸، ۱۵۶، ۱۶۴ و بعد، ۲۱۵ ح، ۲۱۷ ح، ۲۳۰، ۲۴۶ و بعد، ۲۵۳ به بعد، ۲۶۹، ۲۸۸، ۴۱۹، ۴۲۰ ح، ۴۲۳ ح، ۴۲۴، ۴۲۸، ۴۳۲، ۴۳۵ و بعد، ۴۳۹، ۴۴۳ و بعد، ۴۴۷، ۴۵۰؛ ~ اسلامی ۳۲، ۴۰، ۴۶،

۲۱۲، ۲۹۰، ۴۴۰؛ ~ بیگانه ۲؛ ~ باستان ۱۲۳؛ ~ ارسطویی ۲۲۹، ۲۳۱؛ ~ مسلمان ۱۵۷؛ ~ مسیحی ۱۵۷؛ آموزش فلسفی ~ ۴۳۱؛ ~ قرن [چهارم/] دهم ۴۲۱؛ ~ ضدّ سنّت ۴۴۴؛ ~ قدیم ۴۴۰؛ مجالس ~ ۴۲۶؛ نظریهٔ آموزش ~ ۴۲۶؛ ~ متأخر اسلام ۴۱۹؛ به رسمیت شناختن کثرت شرایع در نزد ~ ۲۷۰ ح؛ غلبهٔ روح‌شکاکیت در میان ~ ۲۷۰ ح؛ ~ نوافلاطونی ۹۸ ح
فلایش، ه. ۳۵۶ ح
فلسطین ۳۲ ح، ۹۳ ح، ۱۱۶، ۱۳۲، ۱۳۸، ۱۴۷، ۲۶۱ ح
فلسفه ۳۸ و بعد، ۵۱ و بعد، ۱۲۳، ۱۳۳، ۱۹۳، ۲۱۴، ۲۳۰، ۲۴۴ به بعد، ۲۴۸ ح، ۲۸۴، ۲۸۷، ۲۹۳ و بعد، ۲۹۶، ۳۱۸، ۳۲۰، ۳۳۴، ۳۴۴، ۳۴۷، ۳۵۸، ۳۶۲، ۳۹۹، ۴۲۰ ح، ۴۲۴، ۴۲۹ و بعد، ۴۴۳، ۴۵۲؛ ~ نوافلاطونی مسیحی شده ۶۵؛ ~ نوافلاطونی ۱۶، ۳۶؛ ~ یونانی ۳۳، ۱۲۷؛ ~ به عنوان چیزی بیگانه ۱۲؛ مطالعهٔ ~ یونانی قدیم ۱۱؛ ~ یونانی قدیم و یونانی ـ رومی ۱۰؛ مشروعیت دستیازی به ~ ۱۲۲؛ ~ قدیم ۱۲۲؛ آموزگار ~ ۲۱۲؛ ~ اسلامی ۱۶۵، ۲۳۶ ح، ۴۰۰؛ ~ طبیعی ۲۳۰؛ تاریخ ~ ۱۷۳؛ ~ مَدْرسی مسیحی شرقی ۱۶۰؛ جمع ~ و شرع ۲۴۸ ح؛ ~ افلاطونی متلاشی شده ۴۰۵؛ ~ ارسطویی ۴۰۴؛ ~ عامه پسند زندگی ۴۰۳؛ ~ نوفیثاغوری ۴۲۵ ح؛ ~ افلاطونی ۴۲۴ ح؛ جذب ~ یونانی ۱۴؛ ~ ارسطو ۱۴، ۴۰۷
فلک الامّة ۲۷۴
همچنین ← فخرالدوله
فلورانس ۳۸، ۳۹۳ ح
فلوطرخس ۱۷۶ ح
همچنین ← پلوتارک
فلوگل، گ. ۵۰ ح، ۲۴۱ ح، ۴۲۰ ح
فلیشر، ه. ل. ۱۷۷ ح
فنا خسرو (جدّ عضدالدوله) ۸۴
فنون ۳۹۳، ۴۲۳ و بعد
فنیقیه ۳۲ ح
فنیقیها ۱۲
فوک، ی. و. ۲۰۲ ح
فوکو، م. ۳، ۶
فولاذ بن مناذر ۲۷۵
فون آرنیم، ه. ۴۳۵ ح
فون‌گرونه باوم، گ. ا. ۲۱۸ ح، ۳۹۰ ح، ۴۰۷ به بعد، ۴۱۲، ۴۱۴ ح، ۴۳۵
فیثاغورس ۱۱ و بعد، ۳۲، ۵۰ ح، ۱۸۷، ۲۰۸، ۲۳۰، ۲۴۰، ۲۴۱ ح، ۴۲۹، ۴۳۳؛ فیثاغوری ۲۱۲؛ فیثاغوریان ۱۵۷
فیثاغورس لائوکوئونی ۴۲۹ ح
فیروز (طبیب زرتشتی) ۱۳۴
فیضی، ا. ا. ا. ۱۱۱ ح
فیلسوف فاضل ۴۴۱
فیلسوف (نمونهٔ آرمانی) ۵۰

فیلسوفان ۱، ۲۲، ۳۴، ۵۱، ۵۳، ۵۷ و بعد، ۹۳، ۱۰۰، ۱۰۳، ۲۰۰، ۲۵۶، ۲۷۰، ۲۷۲، ۳۰۵، ۳۱۴، ۳۷۶، ۳۸۱، ۴۱۴، ۴۱۶، ۴۱۸؛ ~ قدیم ۲۴۹، ۴۱۹؛ ~ مسیحی اسکندرانی ۴۲۸ ح
فیلون ۴۲۸ ح

قابوس بن وشمگیر ۵۳، ۲۶۱
قاهره ۸۶، ۱۱۷، ۱۳۷، ۱۴۶، ۳۲۷، ۳۷۳
قایین ۳۲۷
قبرس ۱۴۶
قبطیان ۱۶۰
قدّاحیان، قدّاحیه ۲۴۹، ۲۵۳
همچنین ← اسماعیلیان
قدامة بن جعفر ۱۶۶، ۲۸۳ ح
قدرتمندان ۲۳، ۲۱۷، ۳۰۸
قُدس ۲۳۸ ح
همچنین ← بیت المقدس
قدما ۲۳۱، ۲۹۴، ۳۱۹، ۳۳۱ ح، ۳۳۹، ۳۴۶، ۳۴۸، ۳۶۲، ۴۰۳، ۴۱۸، ۴۲۵، ۴۵۰ ح؛ امثال حکیمانهٔ ~ ۲۰۴؛ حکمت ~ ۲۰۴؛ روایات ~ ۲۲۵ ؛ مکاشفهٔ ~ ۳۱۴؛ چگونگی رفتار مسلمانان با میراث ~ ۴۱۰؛ قبض میراث ~ ۴۰۶؛میراث‌کلاسیک ~ ۴۱۹
قرآن ۱۰۲ و بعد، ۱۰۶، ۱۲۰، ۱۳۰، ۱۵۸، ۱۸۱، ۱۸۵، ۱۹۱ ح، ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۴۰، ۲۴۷، ۲۶۰، ۲۸۲ و بعد، ۲۸۸، ۳۳۹، ۳۴۳، ۳۵۳ و بعد، ۳۶۰ به بعد، ۳۶۴، ۳۶۹، ۳۷۹؛ تفسیر باطنی ~ ۴۶
قرائیان، قرائیها ۱۲۷ ح، ۱۳۰ و بعد
قرامطه ۶۸، ۱۱۳، ۱۱۶ و بعد، ۲۴۵، ۲۴۹، ۲۵۲ به بعد، ۲۹۸ ح؛ مخرّبین‌قرمطی ۲۷۷؛ قرمطیان ۱۰۴ ح، ۱۱۵، ۱۳۶ و بعد، ۲۷۸
قرطبه ۲۰۸
قرقسانی، ابویوسف ۱۲۸ و بعد
قروش بن مقلّد (حاکم عُقَیلی) ۱۱۷
قزوین ۲۴۹، ۲۵۳
قسطنطنیه ۷۷، ۱۴۰، ۳۸۰
قُصدار ۱۸۵
قطیعة الربیع (محله) ۲۵۷
قطیعة النصاری (محله) ۱۲۲
قُفْص (قبیله) ۱۳۶، ۳۷۷
قَلَق (تشویش دنیوی) ۵۲
قم ۸۲، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۹، ۳۳۲، ۳۴۴، ۳۴۸
قنطارة الزبد ۱۵۳
قومسی، ابوبکر ۱۷۲، ۲۰۳ و بعد، ۲۱۵ و بعد، ۲۱۹، ۲۸۴ و بعد
قومسی، داوود ۱۳۲
قوهی (ابوسهل ویجان بن رستم) ۲۸۶ و بعد
قیروان ۱۰۲
قیس بن زبیر ۱۰۱

کاتبان هشت، ۱، ۲۱، ۴۲، ۱۱۳، ۱۲۱، ۱۳۶، ۱۹۶، ۲۵۲، ۲۸۱، ۲۹۲، ۳۳۲،

۳۵۶، ۳۵۸، ۳۸۶، ۴۳۴ و بعد
کارلایل، ت. ۲۹۳ ح
کازانوا، پ. ۲۵۰ و بعد
کاشان ۱۱۳
کاظمین ۸۰
کافران ۱۰۲
کافور (حاکم اخشیدی مصر) ۹۷
کافی الکُفاة ← ابن عباد
کانار، م. ۹۱، ۱۲۵ ح، ۱۴۵، ۱۵۱ ح
کانت، ا. ۴۱۷ ح
کاهن، ک. ۶۷، ۷۳، ۸۰، ۹۰ ح، ۳۳۲ ح، ۳۴۸ ح، ۳۵۴ ح
کایتانی، ل. ۳۱۶ ح
کبیر ۳۷۸ ح
کُتّاب ← کاتبان
کثرت گرایی ۲۶۹
کدبانو (نجوم) ۲۲۵
کدخدا (نجوم) ۲۲۵
کُر (رود) ۳۷۳
کراچکوفسکی، ا. ۱۴۹ ح
کراوس، پ. ۵۰ ح، ۱۱۵ ح، ۱۶۴ ح، ۱۷۷ ح، ۴۴۰ ح
کربلا ۸۲
کرت ۱۴۴
کرخ (محله) ۵۷، ۷۸، ۸۱ و بعد، ۸۶، ۸۹، ۹۲، ۹۷، ۱۰۴، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۴۶، ۱۴۹، ۲۱۶ ح، ۲۹۹؛ نمایندهٔ شیعیان ~ ۱۵۲
کرخا (شهرک) ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۵ ح
کرخی، ابوالحسن ۱۲۰ و بعد، ۲۵۵
کرد علی، م. ۱۷۲ ح، ۳۲۴ ح، ۴۴۶ ح
کُردها ۶۸، ۷۱، ۷۳، ۱۰۵ و بعد، ۱۱۷، ۱۳۶، ۱۳۹، ۳۷۰
کرمر، ی. ۱۳، ۴۰۱، ۴۰۶ و بعد، ۴۰۸ ح، ۴۰۹ ح
کرنکو، ف. ۳۰۰ ح
کریستلر، پ. ا. ۳۶ ح، ۲۹۱
کریستنسن، آ. ۱۲۹ ح، ۲۱۱ ح، ۲۲۱ ح
کسائی، ابواسحاق ۲۸۳، ۳۶۲
کعبه ۱۱۵، ۲۴۵ ح، ۲۹۸ ح
کُفر ۱۱۸
کلام، علم ۹۸، ۱۲۰ و بعد، ۱۷۳، ۲۵۵، ۲۶۹، ۳۶۱ و بعد، ۳۶۷، ۴۰۳، ۴۱۷ ح، ۴۳۱؛ ~ اسلامی ۱۲۷، ۲۰۸ ح، ۴۰۵؛ اهل ~ ۲۵۸؛ ~ شکاک ۲۶۸؛ ~ معتزلی ۲۶۸، ۳۵۷
کلبی ـ رواقی ۴۲۵ ح
کَلْبیها ۳۹۶ ح
کلدانیان ۳۲
کلمنت اسکندرانی ۴۲۱، ۴۲۸ ح
کُلَه (لقب) ۳۴۴
کلیسا ۲۳، ۱۲۲، ۱۴۵، ۲۸۹؛ ~ ی روم شرقی ۱۴۵؛ ~ ی مارتومای قطیعة الرقیق ۱۵۹؛ ~ ی خضرای تکریت ۱۵۷؛ آبای ~ ۳۹۲ ح؛ ~ ی مارتومای یعقوبیان ۱۲۲
کُلین ۱۱۰
کُلینی رازی، محمدبن یعقوب ۸۰، ۱۱۰

کمبریج ۱۰
کندی، یعقوب بن اسحاق ۴۰، ۱۴۱، ۳۸۳
ح، ۴۲۰ و بعد
کنعان، ا. ی. ۷۸ ح
کنیسه ۱۲۴ و بعد
کوت، ه. ۴
کوچ نشینی ۵۹ و بعد
کورنکیج دیلمی ۷۲
کوفه ۸۲، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۲۷، ۱۴۸ و بعد،
۱۵۲، ۲۸۰، ۳۵۲ ح
کولبرگ ۲۶۰ ح
کوهی، ابوسهل ۳۷۳
همچنین ← قوهی
کیپلینگ ۴۰۷
کیستر، م. ی. ۴۱۹ ح
کیلانی، ا. ۴۴ ح، ۶۱ ح، ۲۹۶ ح، ۲۹۸ ح،
۳۰۴ ح، ۳۰۸ ح، ۴۳۲ ح
کیلیکیه ۱۴۶
کیمیا ۱۴، ۱۶، ۵۸، ۴۰۵
کیورتن، و. ۲۰۷ ح، ۴۱۹ ح

گابریلی، ف. ۴۱ و بعد، ۴۳۴، ۴۳۷ ح
گارده، ل. ۱۹ و بعد، ۴۱۳ به بعد، ۴۳۵ ح
گایل، پیتر ۴۰۷
گبری (ظروف) ۸۴ ح
گراف، گ. ۱۶۰، ۱۸۳ ح
گرتس، ک. ۴ و بعد
گریگوری نازیانزن، قدیس ۱۷۶ ح
گرین، پ. ۳ ح
گشایش ۶۶، ۳۸۷
گشتاسب ۱۴۲
گفتار: ~ ضدّ خاور شناسی ۸؛ چیستی ~
۴؛ آلت دست قرار دادن ~ ۳؛ تصور
فوکویی از ~ ۴
گلادیاتورها ۱۰۰
گلیوس، آئولوس ۳۹۹ و بعد
گنابادی، م. پ. ۱۴۵ ح، ۳۸۳ ح
گنگ (رود) ۶۶
گنوسی ۶۰ ح، ۲۶۸، ۳۹۰، ۴۱۲، ۴۴۳؛
گنوسیان ۲۵۴؛ گنوسیس (دانش نجات
بخش = معرفت) ۶، ۱۴، ۴۰۴، ۴۱۷ ح
گواتن، س.د. ۷۵ ح، ۲۸۹، ۴۱۱ ح، ۴۱۷ ح
گواهی، ع. ۴ ح
گوتاس، د. ۵۰ ح، ۲۱۴ ح، ۴۳۲ ح
گولدتسیهر، ا. ۶۵ ح، ۱۰۱ ح، ۱۳۲ ح، ۴۲۰
ح، ۴۴۳ ح
گونزالز پالنسیا، آ. ۴۰ ح، ۴۲۲ ح
گوییدی ۴۱۴ ح
گیب ۴۱۷ ح
گیلادی، آ. ۲۱۴ ح
گیلان ۶۸، ۷۰

لئوناردو داوینچی ۱۹، ۳۴۸
لائوست ۷۸ ح، ۱۰۶ ح، ۱۲۵ ح
لاپیدوس، ا. م. ۱۴ به بعد
لاسنر، ی. ۸۷ ح، ۸۸ ح، ۸۹
لاکتانتیوس ۳۲۰ ح، ۴۴۷ ح، ۴۴۹ ح
لاندایور، س. ۱۳۰ ح

لسترنج ۱۱۴ ح، ۳۲۸ ح
لطفی، م. ح. ۴۲۱ ح
لغت، علم ۹۸، ۱۷۲؛ لغویان، لغـویها ۵۷، ۹۳، ۱۰۰
لقمان حکیم ۱۱، ۳۲، ۲۰۸
لکنت ۴۲ ح
لمتون، ا. ک. س. ۹۰ ح، ۳۸۱ ح
لوئونثال، ا. ۲۱۷ ح، ۲۳۷ ح
لوپز ۳۰ ح، ۶۲، ۶۴، ۳۸۵
لورنزو دومدیچی ۶۳، ۳۶۶
لوگوف، ژ. ۲۳
لولُفس، ه. ۱۷۵
لوی دلا ویدا، ج. ۲۱ ح، ۳۴، ۴۱۶
لوید ۴۱۳ ح
لویس، ب. ۲۱۳ ح، ۲۵۰
لوین ۱۸۷ و بعد، ۴۴۷ ح
لویی چهاردهم ۳۵
لیپرت، ی. ۱۹۲ ح، ۴۲۰ ح، ۴۲۸ ح
لیلی‌بن‌نعمان ۷۰
لین ۳۲۱ ح
لیویوس ۳۳، ۴۰۶

ماتُریدی ۱۱۸ ح
ماتهس، پ. ف. ۱۰۲ ح
ماجن (عیّاش) ۱۰۱
مادلونگ، و. ۸۵ ح، ۱۱۳ ح، ۱۱۵
مادها ۳۹۳ ح
ماراتون ۸ و بعد
مارباخوس ۱۲۲
مارسرجیس ۱۲۲
مارسیلیو فیچینو ۳۸، ۴۱۹ ح
مارکه ۲۵۱ و بعد، ۲۴۲ ح
مارگولیوث، د. س. ۵۵ ح، ۸۷ ح، ۱۰۴ ح، ۱۶۴ ح، ۲۱۷ ح، ۲۷۵ ح، ۲۸۰ ح، ۲۹۵ ح
مارو ۳۹۷ ح
ماریتن، ژ. ۴۱۳
مازندران ۱۱۳
ماسه، ه. ۲۲۱ ح
ماسینیون ۲۹۸ ح، ۳۰۶ و بعد
ماشاءالله بصری ۲۲۰، ۲۲۱ ح
ماقیّه (یا مانی) مجوسی ۱۳۴
ماکان‌بن‌کاکی ۵۳، ۷۰ به‌بعد، ۱۴۱، ۳۳۲، ۳۳۶
مالک بن انس ۲۵۹ ح
مانداثیّه ۱۳۵
ماندرو، ر. ۵۴، ۵۷ به بعد
مـانوی ۱۴۲، ۳۹۰، ۴۴۳؛ مـانویان ۱۳۵، ۲۶۸؛ مانویت ۲۶۵ ح
ماوراءالنهر ۶۸، ۷۴، ۱۱۸ ح، ۱۳۵ و بعد، ۱۴۰ و بعد
ماوردی ۱۰۷، ۲۱۴ ح
مایرهوف ۱۷۳ ح
مایکل بورتزس ۱۴۶
مأمون ۱۲۵، ۱۳۳، ۳۴۶، ۳۷۴
مأمون بن مأمون، ابوالعباس ۱۸۷
مأمون بن محمد بن خوارزمشاه ۱۸۴
مبارک، م. ۲۵۹ ح
مبشّر بن فاتک ۳۸ و بعد، ۵۱، ۳۹۹، ۴۲۸، ۴۲۹ ح

متحده، ر. ۵۷ ح، ۶۷، ۳۸۰ ح
مترجمان ۴۱۸
متز، آ. ۱۷ و بعد، ۲۹، ۳۴، ۴۷ به بعد، ۶۸، ۹۳، ۱۰۷، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۴۰، ۱۴۷، ۳۷۱ و بعد، ۳۷۶، ۴۱۶ و بعد
متفلسفان ۳۵۲
همچنین ← فیلسوفان
متکلّم ۱۲۰؛ متکلمان ۱، ۴۹، ۵۷، ۶۵، ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۱۱، ۱۲۰ و بعد، ۱۵۹، ۱۶۸ ح، ۱۶۹، ۱۸۷، ۱۹۰ و بعد، ۲۰۱، ۲۵۶، ۲۶۳ به بعد، ۲۸۴، ۳۰۵، ۳۴۶، ۳۵۲، ۳۷۲، ۳۷۶، ۴۰۴؛ مجالس ~ ۱۰۲
متنبّی، ابوالطیب ۴۴ ح، ۸۴، ۹۷، ۱۳۹ و بعد، ۱۴۴، ۲۸۳، ۲۹۴، ۳۳۵، ۳۷۳
متی بن یونس ۱۲، ۹۵، ۱۲۳، ۱۵۷، ۱۶۳ و بعد، ۱۷۱، ۲۵۶، ۲۵۸، ۳۰۶، ۳۲۵، ۴۲۲
مجالس الدیوان ۲۸۳
مجدّد (لقب) ۱۱۰
مجریطی ۲۰۷ ح
مجلس هشت، ۹۸ و بعد، ۱۵۶؛ ~ انس ۲۰۴؛ ~ فلسفی ۱۵۶؛ ~ فرمانروا ۱۵۶؛ ~ دانشورانه ۱۵۶
مجوسان ۱۰۲، ۲۸۸؛ مجوسی ۲۴۶؛ مجوسیان ۳۷۹
همچنین ← زرتشتیان
مُجُون ۲۲، ۴۷ و بعد، ۲۸۱، ۳۵۹، ۴۲۷
مُحدث ۱۸۸
محمد [ص] ۱۲۹، ۱۸۵، ۱۹۴، ۲۱۴، ۲۳۰، ۲۷۷، ۲۸۹، ۳۰۷، ۳۱۶، ۳۴۲ و بعد
محمد بن اسماعیل (امام اسماعیلیه) ۱۱۳ به بعد، ۲۱۳
محمد بن صالح هاشمی ۲۶۰ و بعد
محمد بن عمر علوی ۳۵۰
محمد (پسر سیرافی) ۳۰۳
محمد تقی [ع] ۸۰
محمدبن ابراهیم ۳۲۷، ۳۶۲
همچنین ← سپهسالار
محمدبن اسحاق بن ورّاق ← ابن ندیم
محمدبن الیاس ۶۸
محمدبن‌علی شلمغانی ← ابن‌ابی‌العزاقر
محمدبن عنبسة، ابوعبدالله ۲۸۱
محمدبن هندو ۳۴۰
محمود، ا. ب. ۲۶۳
محمود بن سبکتگین ← محمود غزنوی
محمود غزنوی ۱۰۶، ۱۸۳ به بعد، ۲۱۸ ح، ۳۵۷
محنة ۱۲۰
محیی الدین، ع. ۲۶۷ ح، ۲۹۵ ح، ۳۰۳ ح، ۳۰۴ ح، ۳۰۷، ۳۰۸ ح
مخرّم (محله) ۸۸
مدرسه ۹۸؛ ~ عالی ۹۸
مدیترانه ۱۰، ۱۲ و بعد، ۳۹۳، ۳۹۷؛ سپهر فرهنگ مشترک ~ ۱۰
مدینه ۸۱
مدینة المنصور ۸۸، ۱۲۰، ۱۲۵
مدینةالسلام ۳۵۳
همچنین ← بغداد
مراغی، ابوالفتح ۳۵۹

مرداویج جیلی ۵۳، ۷۰ به بعد، ۸۳، ۱۱۴ و بعد، ۲۴۸، ۳۳۲
مرداویج‌بن زیار ← مرداویج جیلی
مردم، خ. ۳۳۲ ح، ۳۳۴ ح، ۳۵۴ ح
مَرزُبان بن محمدبن مسافر ۳۳۶، ۳۴۴
مَرزُبانی، ابوعبدالله ۱۱۱
مرعوش (پیک) ۵۷، ۵۸ ح
مروورودی، ابوحامد ۹۶، ۱۱۴، ۲۵۸ به بعد، ۲۹۶ و بعد، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۲۲
مرورودی، حسین بن علی ۱۱۳، ۲۴۷ ح
مساحی ۳۱۹، ۴۲۸
مسجد ۹۳، ۹۸ و بعد؛ ~ واسط ۱۰۸؛ ~ منصور ۸۸، ۱۰۸؛ ~ براثا ۸۸، ۱۰۴، ۱۰۵ و بعد، ۱۱۱؛ ~ جامع منصور ۱۰۴؛ ~ شرقیّه ۸۹؛ ~ قطیعة امّ جعفر (زبیدیه) ۸۹؛ ~ حربیّه ۸۹؛ ~ جامع ۸۸، ۸۹؛~ دارالخلافه ۸۸؛~ رُصافة ۸۸
مسعودی ۶۸، ۹۵ ح، ۱۳۱ و بعد، ۱۵۷، ۳۰۲ ح، ۳۱۶ ح، ۴۱۶ ح
مسکن (ناحیه) ۸۱
مسکویه، ابوعلی (بن) ۲۰، ۲۲، ۳۴، ۴۴، ۵۵، ۷۱ ح، ۷۳، ۷۷ ح، ۸۳، ۸۷ ح، ۹۰ ح، ۹۶، ۱۰۵ ح، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۴۸ و بعد، ۱۵۱، ۱۵۲ ح، ۱۶۹، ۱۷۲ و بعد، ۲۱۱، ۲۱۲ ح، ۲۲۱ ح، ۲۷۹، ۲۸۴ و بعد، ۲۹۱ به بعد، ۲۹۷، ۳۰۸ به بعد، ۳۲۳، ۳۲۹، ۳۳۲ ح، ۳۳۵ و بعد، ۳۳۹ به بعد، ۳۴۵، ۳۴۷ به بعد، ۳۶۴، ۳۷۰ ح، ۳۷۱ ح، ۳۷۵، ۳۸۳، ۴۱۴ و بعد، ۴۱۸، ۴۲۳ ح، ۴۲۴ به بعد، ۴۳۶ ح، ۴۳۷ به بعد، ۴۴۵ ح، ۴۴۸ و بعد، ۴۵۰
مسلمان ۱۰ و بعد، ۵۷، ۶۵، ۶۸ و بعد، ۷۶ و بعد، ۸۲، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۲۲، ۱۳۰، ۱۴۴ به بعد، ۱۵۰، ۱۵۷، ۱۹۴، ۳۰۷، ۳۷۹، ۴۱۸؛ نویسندگان ~ ۱۵؛ علمای دینی ~ ۱۲؛ بنیادگرایان ~ ۱۱؛ مراجع دینی ~ ۱۲۲؛ فرقه‌های ~ ۱۲۲؛ فرمانروایان ~ ۱۲۶؛ مسلمانان ۱۳ و بعد، ۱۳۲، ۱۹۰ ح؛ تسامح و تساهل ~ ۱۲۹
مسیح ← عیسی مسیح [ع]
مسیحی ۱۰۳، ۲۴۶، ۲۵۱، ۳۹۰؛ دانشوران ~ ۱۲۲؛کلام ~ ۱۲۲، ۱۲۷؛~ نسطوری ۱۸۳؛ عصرباستان ~ ۳۹۲ ح؛ مسیحیان ۲۱، ۳۷، ۱۲۱ و بعد، ۱۲۶ و بعد، ۱۲۹ و بعد، ۱۵۷، ۱۹۰ ح، ۱۹۵، ۲۰۲، ۲۵۳ ح، ۲۷۶، ۲۸۲ و بعد، ۳۱۶، ۳۶۶، ۳۷۹، ۳۸۶، ۴۰۵، ۴۱۸؛ ~ سُریانی زبان ۱۲۳؛ ~ مَلَکی ۱۹۴؛ ~ نسطوری ۴۱۸؛ ~ یعقوبی ۴۱۸؛ مسیحیت ۶۵، ۱۷۷، ۱۹۶، ۲۷۰، ۴۰۳، ۴۰۷؛ ~ غربی ۱۴۶
مشائی ۲۱۲؛ مشائیان ۲۲۹، ۳۹۶، ۴۲۴ ح، ۴۲۹ ح
همچنین ← فلسفهٔ ارسطویی
مشرّف‌الدوله ۸۴ ح
مشکوة، س. م. ۱۶۰ ح
مشهد المنطقه ۱۲۴

مصر ۱۰ به بعد، ۳۲، ۶۸، ۹۳ ح، ۹۸، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۳۵ و بعد، ۱۳۸، ۱۴۶، ۱۶۰، ۲۰۰، ۲۶۱ ح، ۳۸۷؛ ~ عصر فاطمی ۳۸۵؛ مصریان ۹، ۱۲، ۴۰۲
مصطلحات تأویلی ۴ و بعد
مصعب بن زبیر ۸۱
مصّیصه ۱۴۶
مضیره ۳۰۰
مطران شرق ۱۵۷
مطرّف بن محمد ۲۴۸
مطهّر بن سلیمان ۱۲۰
مطهّر بن عبدالله ۱۰۹
مطیع بن ایاس ۱۰۱
معافابن زکریّا ۱۰۸، ۲۴۵ ح، ۲۵۸ و بعد، ۲۹۶
معاویه ۱۰۴، ۱۰۸؛ ~ پرستی ۱۰۸؛ لعن ~ ۷۸، ۱۰۹
معتزله ۱۰۳، ۱۰۶ و بعد، ۱۱۰، ۱۱۸ به بعد، ۱۳۱، ۱۵۵، ۱۶۸ ح، ۲۵۴ ح، ۲۶۲، ۲۶۵، ۳۶۰، ۴۰۶؛ جلوگیری از انتصاب ~ به مقامهای قاضی و شاهد و نایب ۱۲۱؛ معتزلی: متکلمان ~ ۲۳۲؛ تعالیم ~ ۳۶۱؛ زیدیان ~ ۷۸؛ سه مکتب ~ ۱۱۸؛ معتزلیان ۱۱۷ و بعد، ۲۶۱، ۳۶۶، ۴۲۴ ح
معرّی، ابوالعلاء ۱۰۲، ۱۹۲، ۳۰۴ و بعد
معرّی ← مغربی
معزالدوله ۴۹، ۵۳، ۵۵، ۵۸، ۷۰، ۷۲ به بعد، ۷۸ به بعد، ۸۷ و بعد، ۹۵ و بعد، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۵، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۹۶، ۲۷۴، ۳۱۷ و بعد، ۳۴۱ ح، ۳۵۶، ۳۷۰ و بعد، ۳۷۵ ح
معین الدین خزرجی صوفی ۳۰۴ ح
مغانی ۲۸۶
مغتسله ۱۳۵
مغرب ۶۸
مغربی، ابوالحسن ۲۸۷
مفاهیم بومی ۵
مفسّران ۳۷۶
مفلح (فرمانروای آذربایجان) ۱۱۵
مقدّسی ۶۰ ح، ۸۶ ح، ۱۰۸، ۲۰۷ ح
مَقْدِسی، ابوسلیمان ۱۰۸، ۲۰۷ ح، ۲۱۹، ۲۳۸ به بعد، ۳۲۶
مقدسی، ج. ۲۰
مقدونیان ۳۹۳ ح
مقدونیه ۳۹۷
مَقْعَدة ← نصیبی
مک کارتی، ر. ج. ۸۲ ح
مکران ۳۷۰
مکّه ۱۰۷، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۴۶، ۲۲۵، ۲۲۶ ح، ۲۷۲، ۲۹۸
ملحدان ۱۰۲، ۲۵۷، ۲۶۸، ۴۰۶
ملک الملوک ← شاهنشاه
مُلک ۲۸۸
همچنین ← سلطنت
مَلکیان ۱۹۵
ملوک‌الطوائف (حکومت دیادوخی) ۶۸
ملیاس ۱۳۹، ۱۴۷، ۱۵۱

مملکت الاسلام ۶۸، ۴۱۶ ح
من الغضارة الی الوزراة ۳۱۸
من عرف نفسه فقد عرف ربه ۴۱۲
منار، پ. ۴۱۳
منافره ۲۵۶
مناندر ۳۹۶، ۴۳۶ ح
منبج ۱۴۰
منجی موعود ۱۲۶
منصور بن نوح ۱۴۲
منصور بن عمّار ۱۷۹
منصور (خلیفه) ۸۹، ۲۳۲
منطق ۳۸ و بعد، ۱۶۴، ۱۶۷ به بعد، ۱۹۷، ۴۲۱به بعد، ۴۲۸ به بعد؛ ~ رواقی ۱۶۷، ۱۷۰ ح و بعد؛ ~ ارسطویی ۱۶۷، ۱۷۰ ح و بعد؛ ~ جهانشمول ۱۶۸؛ ~ عربی ۱۶۸، ۴۲۳؛ ~ یونانی ۱۶۸، ۴۲۳؛ ~ زبان ۱۶۸، ۴۲۳؛ ~ ارسطویی ۴۰۵؛ منطقیان ۲۰۱
موبد موبدان ۹۵
مورّخان ۹۸، ۱۴۱، ۲۹۳، ۳۰۸ و بعد
موسی کاظم [ع] ۸۰، ۲۸۰
موشه بن عذرا ۴۲۳ ح
موصل ۴۹، ۶۸، ۷۲، ۸۱، ۱۳۸ و بعد، ۱۴۷، ۱۵۰ و بعد، ۱۵۲، ۲۷۲، ۳۷۷؛ داعیان ~ ۱۱۶
مومیگلیانو، آ. ۳
مهدی (خلیفه) ۱۰۴، ۱۳۴، ۲۳۲
مهدی، عبیدالله ۱۱۳
مهدی، م. ۳۲ ح، ۴۱ ح، ۱۶۴ به بعد، ۲۳۱ ح، ۳۸۴ ح، ۴۲۲ ح، ۴۲۴ ح، ۴۳۵ ح، ۴۳۶ ح، ۴۴۵ ح
مهدی مُنْتَظَر ۱۱۳ به بعد، ۲۶۱
مهرَجان ۲۴۴ ح
مِهرَجانی ۲۴۴ ح
مهلّبی، ابومحمد ۴۸ و بعد، ۷۵، ۷۸ و بعد، ۹۶ و بعد، ۱۴۰ ح، ۲۸۱، ۲۸۵، ۲۹۸، ۳۰۹ و بعد، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۱۸، ۳۴۱ ح، ۳۵۲ ح، ۳۵۶، ۳۷۵ ح
مهلّبی، عبادبن عبّاد ۱۰۱
مهندسان ۲۰۰، ۳۷۶
میافارقین ۱۴۰، ۱۴۹، ۲۷۳
میان پردهٔ ایرانی ۷۴، ۸۳
میتس ۱۶۷ ح، ۱۷۰ ح
میرخواند ۳۸۰
میسکیمین ۶۲ ح
میلر، ا. ۴۲۰ ح
مینورسکی، و. ۶۹ ح، ۷۴ ح
مینوی، م. ۲۷ ح، ۳۲۲ ح، ۳۲۳ ح، ۴۲۶ ح
مؤیدالدوله ۷۵، ۲۷۴، ۲۹۳، ۳۰۹، ۳۱۶، ۳۵۴ و بعد، ۳۶۲، ۳۶۴

نابغه ۳۱۹، ۴۲۵
ناحیة خُمار ۱۸۵
ناشی ۳۶۳، ۳۶۴ ح
ناصرالدوله ۱۰۵، ۱۳۸
ناصرالدین طوسی ۱۱۰ و بعد، ۱۴۹ ح
ناصرکبیر زیدی ۱۴۱
نتون ۲۵۳ ح، ۲۵۴ ح

نثرنویسان ۱، ۲۲
نجاح ۲۹۹
نجّار ۳۶۰، ۳۶۴
نجّار، ف. م. ۳۳۱ ح
نجف ۸۲، ۳۷۹
نخّال ۳۴۱
نخبگان ۳۸۲
نخبه‌گرایی ۴۱۷؛ ~ فلسفی ۳۲۸
نخشب ← نَسَف
ندیم (نمونهٔ آرمانی) ۵۰، ۵۴؛ ندیمان هشت، ۵۶، ۵۹، ۹۷، ۳۵۷ و بعد، ۳۷۸
نزوا ۱۰۹
نُسّاک ۲۷۲
نسطوریان ۱۹۵
نسف ۱۱۴
نَسَفی، محمد بن احمد ۱۱۴ به بعد
نصرالدولهٔ شاشنیکیر ۲۸۲، ۳۴۲ ح
نصر بن احمد ۱۱۴، ۱۳۶، ۱۴۰ به بعد، ۲۴۸ ح
نصربن هارون ۱۲۱، ۳۷۶، ۳۷۹
نصیبی،ابواسحاق ۱۱۹، ۲۶۱ به بعد، ۳۶۸
نصیبین ۱۲۱، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۴۶ به بعد، ۱۵۱، ۲۷۹
نصیبینی ← نصیبی
نظّام ۳۶۱ ح
نظام الملک ۳۷۷، ۳۸۱ ح
نظیف القس الرومی ← نظیف رومی
نظیف المتطبّب ← نظیف رومی
نظیف بن یمن‌الیونانی ← نظیف رومی
نظیف رومی ۱۲ و بعد، ۱۷۲، ۱۹۳ به بعد ۲۸۵، ۳۷۳
نعمه، عبدالله ۱۱۱ ح، ۱۱۲ ح
نفس مفکّره (دیانوئتیکه پسوخه) ۱۶۶ ح
نفیسی، سعید ۳۶۷
نللینو ۲۱۹ ح، ۲۳۱ ح، ۲۳۲ ح
نُمَیری، سید محمد ۱۰۱
نوارسطویی ۳۰۵
نوافل ۲۴۷
نوافلاطونی ۱۱۶، ۱۸۹، ۲۰۶ و بعد، ۳۰۵، ۴۰۳، ۴۴۶؛ آثار ~ ۱۵ ح؛ مضامین ~ ۵۱؛ مکتب ~ اواخر باستان ۲۱۲؛ تعلیم ~ ۲۰۹ ح؛ آثار ~ عربی ۲۳۸؛ مراتب ~ ۲۳۸؛ اقانیم ~ ۲۳۵ ح، ۲۳۷؛ آثار عربی ~ ۱۷۸ح؛ فلسفهٔ ~ اسلامی شده ۱۱۴؛ ~ امامی ۲۵۱؛ نوافلاطونیان ۲۱۲، ۲۱۴، ۴۱۹ ح، ۴۲۷؛ ~ مسلمان ۱۹۱ ح
نوبختی ،ابوسهل ۲۵۹ ح
نوبختی (خاندان) ۱۱۹ و بعد
نوتردام العقبه (کلیسا) ۱۲۲
نوح بن منصور ۱۴۲، ۳۲۳، ۳۵۷
نوح بن نصر ۱۱۴
نوری، ابوالحسین ۲۹۶ ح
نوشجانی، ابوالفتح ۲۰۴، ۲۰۹ و بعد، ۲۱۵ و بعد، ۲۱۹، ۲۲۳، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۴۷، ۲۵۳
نوفیثاغوری ۱۳۳ ح،۴۲۶؛ نوفیثاغوریان ۱۶
نهاوند ۲۴۴ ح

نَهرَجوری، ابواحمد ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۴ ح
نیبرگ، ه‍ س. ۴۴۳ ح
نیتهامر، ف. ی. ۳۹۱ ح
نیچه ۴۳۶ ح
نیسابوری، ابوتمّام ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۳
نیسابوری، حاجب ۳۴۲
نیشابور ۱۴۳، ۲۴۸، ۲۶۳، ۲۹۶، ۳۲۱، ۳۲۳، ۳۲۷، ۳۶۲
نیقولاؤس دمشقی ۱۷۵، ۱۷۸
نیکفوروس فوکاس ۱۴۳ به بعد، ۲۹۶ ح؛ رؤیای دلپرورانهٔ ~ ۱۴۷
نیکوماخوس گراسایی ۱۶
نیل (رود) ۳۹۳
نینوا ۹

وات، و. م. ۲۱۸، ۲۶۶ ح، ۴۲۱ ح
واتیکان ۱۵۹
وادی‌الکبیر (رود) ۶۶
وادیه، ج (= ژ.ک.واده) ۳۰۶ ح
وارو، مارکوس ۳۹۹
واسط ۶۸، ۷۲، ۱۳۵، ۱۴۸، ۱۵۱، ۲۷۹، ۲۹۶
واسطی، ابوالقاسم ۴۹، ۲۶۲، ۳۵۹، ۳۶۰ ح
واسیلیف، ا. ا. ۱۴۴، ۱۴۹ ح
واصل‌بن عطاء ۱۰۲
والبة بن حُباب ۱۰۱، ۲۸۱
والتسر، ر. ۳۶، ۱۷۷ ح، ۱۸۶ ح، ۱۸۷ ح، ۲۱۲، ۳۱۹ ح، ۴۱۸ ح، ۴۲۴ ح، ۴۳۹ ح، ۴۴۰ ح، ۴۴۲ ح، ۴۴۶ ح، ۴۵۱ ح
وایل، گ. ۱۶۸ ح
وثنی ۲۶۸؛ وثنیان ۱۲۳، ۴۱۸؛ میراث فلسفی ~ ۱۲۷
وجده، ژ. ۱۰۲
وحی ۴۱۴، ۴۴۳
ورّاقان ۲۴۴ و بعد، ۳۸۶؛ ورّاقون ۱۰۰
ورثال ۱۲۱
ورد بن زیاد ۱۰۹
وزیران ۱، ۹۳ به بعد، ۱۰۰، ۱۱۳، ۳۸۶، ۴۳۴
وشمگیر بن زیار ۳۳۲
وعد و وعید ← آیین اعتزال
ولتر ۲۴
ولفسن، ه. ا. ۱۱۸ ح، ۱۳۰ ح، ۱۳۱ ح، ۱۳۲ ح، ۱۵۹ ح، ۱۸۸ ح
ولینعمت، ولینعمتان ۲۳، ۵۴، ۵۶، ۶۰، ۷۱، ۹۴ و بعد، ۹۷، ۱۱۴، ۱۴۲، ۲۹۳، ۴۱۶
ونسنک، ا. ی. ۳۰۶ ح
وهب بن یعیش رقّی ۱۳۲، ۲۴۷، ۲۵۳
ویتفوگل، ک. ا. ۸۷
ویر اسمیت، ه. ۸
ویرژیل ۳۳، ۴۰۶

ها ـ لوی، ج. ۲۷۰ ح
هارون الرشید ۹۵، ۲۳۲
هارون بن عمران ۱۲۵
هاشمی (خاندان) ۷۹، ۸۱؛ هاشمیان ۹۱
هایدلبرگ ۱۰

هبةالله ۱۴۹
هَجَر ۲۴۹ ح
هجرت ۲۹۱
هجریّون ← قرامطه
هجریه ۲۴۹، ۲۵۳
همچنین ← قرامطه
هخامنشیان ۶۹ و بعد
هدایتی، ه. ۱۲ ح
هرزه نویسی ۲۸۱، ۳۶۶
هُرگرونیه، ک. اسنوک ۲۵۶ ح
هرمز بن حسن، ابوجعفر استاذ ۲۸۰
هرمس مثلث بالحکمة (= ادریس) ۲۳۰؛
هرمسی ۲۱۲، ۴۱۲؛ ~ فیثاغوری
۲۵۱؛ اندیشه‌های ~ ۱۶
هرمنوتیک نُه، ۳، ۵، ۷
هرودوتوس ۱۰، ۱۲ ح
هروی، ابوالفضل ۳۴۴ و بعد، ۳۶۵
هزل ۴۲۷
هسیود ۴۲۷ ح
هشام بن حکم ۹۵، ۱۲۰، ۲۶۶
هلاس ۱۰، ۴۰۱، ۴۰۷، ۴۱۱ ح، ۴۴۱
همچنین ← یونان
هلال بن محاسن بن ابراهیم ۱۳۴
هلال (پدر ابواسحاق صابی) ۱۳۴
هلنی ۳۹۴
همچنین ← یونانی
هلی عباس ← علی بن عباس مجوسی
همدان ۶۳، ۸۵، ۹۴، ۲۶۳، ۲۷۴، ۳۳۸، ۳۷۲
همدانی، محمد بن عبدالملک ۷۸ ح، ۸۰ ح، ۹۶ ح، ۱۵۱ ح، ۱۵۲ ح، ۲۷۹ ح، ۳۴۵ ح، ۳۵۱ ح
همدانی، بدیع الزمان ۶۰، ۳۳۵، ۳۶۵
هند، هندوستان ۲۱، ۳۴، ۶۶، ۶۸، ۴۱۶؛ هندی ۲۵۱؛ دانش ~ ۲۲۱ ح؛ هندیان ۱۶۸، ۴۰۲، ۴۲۳
هندسه ۱۱ و بعد، ۱۹، ۳۹ به بعد، ۲۲۴، ۲۸۲، ۳۱۹، ۳۴۰، ۳۵۸، ۴۲۸ به بعد
هوار، ک. ۲۰۷ ح
هوراس ۳۳، ۳۹۷ ح، ۴۰۶
هومر ۱۲، ۳۱۹ ح، ۳۹۴ ح، ۴۰۵ به بعد، ۴۲۵ ح، ۴۲۷ ح؛ جنبهٔ استعاری شعر ~ ۴۲۷ ح
هیزینگه، ی. ۱۸، ۵۶، ۹۴، ۲۵۶ ح
هیلاج ← کدبانو
هیولای اولیٰ ۱۱۷، ۲۰۷

یاسمی، ر. ۱۲۹ ح، ۲۲۱ ح
یاقوت ۹۹، ۱۰۴ ح، ۱۷۳ ح، ۲۶۴، ۲۶۵ ح، ۲۷۹ ح، ۲۹۷ ح، ۲۹۹ ح، ۳۰۰ ح، ۳۰۳ ح، ۳۰۵، ۳۰۸، ۳۰۹ ح، ۳۱۳ ح، ۳۴۸ ح، ۳۵۰ ح، ۳۵۱ ح، ۳۵۲ ح، ۳۵۴ ح، ۳۵۶ ح، ۳۵۷ ح، ۳۵۸ ح، ۳۶۹ ح، ۳۷۳ ح
یامبلیخوس ۳۲ ح، ۱۳۳ ح، ۲۱۴ ح
یحیی انطاکی ← یحیی بن سعید انطاکی
یحیی برمکی ۹۵
یحیی بن زیاد ۱۰۱

یحیی بن سعید انطاکی ۱۳۲، ۱۴۹، ۱۵۲ ح
یحیی بن عدی ۱۲، ۳۴، ۳۶ و بعد، ۴۰، ۴۱ ح، ۹۷، ۱۰۳، ۱۲۲ و بعد، ۱۳۰، ۱۵۷ و بعد، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۵ ح، ۱۶۹ به بعد، ۱۷۵ و بعد، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۰۱ و بعد، ۲۴۹، ۲۵۸، ۲۸۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۴۱۸، ۴۲۲ ح، ۴۴۶ ح، ۴۴۷؛ استفادهٔ ~ از منابع رواقی ۱۷۰ ح؛ شاگردان مسلمان ~ ۳۶، ۱۷۳، ۱۹۷، ۲۰۳؛ شاگردان مسیحی ~ ۳۶، ۱۷۳، ۲۰۳؛ مکتب ~ ۱۲۳؛ شاگردان برجستهٔ مسلمان ~ ۱۷۲؛ شاگردان برجستهٔ مسیحی ~ ۱۷۲؛ نسبت میان کلام و فلسفه در تفکّر ~ ۱۶۰؛ نوشته‌های کلامی ~ ۱۵۹؛ مکتب ~ ۱۵۵، ۲۸۶، ۳۸۷
یحیی نحوی (جان فیلوپونوس) ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۸۸، ۱۹۷ ح، ۲۲۰ ح
یزید ۱۰۴
یعقوب بن مردویه ۱۳۲
یعقوب بن لیث ۱۴۰
یعقوبی ۲۱۷ ح
یعقوبیان ۱۲۲، ۱۹۵
یفث بن علی ۱۲۸
یفُرنی، ابوعبدالله ۹۶
یگر، و. ۱۳، ۳۷، ۳۹۱ ح، ۳۹۹ ح، ۴۰۱ و بعد، ۴۱۹ ح، ۴۲۵ ح، ۴۲۷ ح
یمامه ۶۸
یمن ۳۷۰
یوحنا القسّ ۱۹۵، ۳۳۴
یوحنّا بن حیلان ۱۲۳، ۴۱۸
یوحنا فیلوپونوس ← یحیی نحوی
یوحنّای دمشقی ۹۹
یوسف بن اسبط ۳۰۳، ۳۰۴ ح
یوسف بن فنیاس ۱۲۵
یوسف بن قیّوما ۱۳۲
یوسف [ع] ۲۴۰
یولیان ۴۴۳
یولیان، امپراتور ۲۱۳
یوم الغار ۸۱
یونان ۹، ۱۲، ۳۲، ۲۰۸، ۳۹۷؛ فلاسفهٔ قدیم ~ ۳۲؛ میراث فلسفی و علمی ~ ۳۱؛ ~ قدیم ۸؛ جذب و انتقال میراث فکری ~ باستان، هفت و بعد؛ فلسفهٔ ~ ۲۴۴؛ یونانی ۱۳۴، ۳۹۳؛ میراث ~ ۱۴، ۱۶؛ تراژدیهای ~ ۹؛ اندیشهٔ ~ ۱۲۲؛ دانش ~ ۲۲۱ ح؛ زبان ~ ۱۹۴ و بعد، ۳۳۴؛ شارحان ~ ۱۶۳؛ ~ رومی ۳۹۱؛ کتابهای ~ ۲۴۹؛ فرزانگان ~ ۵۴؛ دین ~ ۴۸؛نمایشنامه‌نویسی‌و تاریخ‌نویسی ~ ۳۳؛مضامین ~ ۳۸۱؛میراث~۴۰۹؛ قبض میراث ~ ۴۰۷؛ تمدن ~ ۴۰۲؛ یونانی ـ رومی ۴۰، ۳۹۲، ۴۳۰؛ میراث اواخر دوران باستان ~ ۳۹۰؛ یونانی مآبی ۱۲ ح، ۴۰، ۳۹۱ به بعد، ۳۹۶، ۴۰۶، ۴۵۱ ح؛ میراث فرهنگی دوران ~ ۳۹۱؛ ~ جهودان و عربان و سُریانیان ۴۰۲؛ ~ آسیا ۴۰۲؛ ~ رومی ۴۰۲؛

دولتهای جانشین ~ ۳۹۷؛ میراث ~ ۳۹۰؛ سرمشق‌های ~ ۴۲۶؛ یونانیان، یونانیها ۱۰ و بعد، ۱۶۶، ۱۶۸، ۳۱۶، ۳۹۴، ۳۹۵ ح، ۴۰۲، ۴۰۴، ۴۰۷، ۴۲۳ و بعد؛ میراث ~ ۴۱۱؛ لطیفه‌ها و حکایات ~ ۴۳۲ ح؛ برتری فکری ~ ۴۲۳ ح؛ ~ قدیم ۸، ۳۹۱ ح
یونبول، گ. ی. ۱۰۲ ح
یونس بن فروه ۱۰۱
یهود ۶۵؛ یهودی ۱۰۳، ۲۴۶، ۲۵۱، ۳۹۰، ۴۱۲؛ فضلای ~ ۱۳۱؛ مراجع دینی ~ ۱۲۲؛ مضامین ضدّ ~ ۱۲۸؛ یهودیان ۲۱، ۳۷، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۲۲، ۱۲۴ به بعد، ۱۳۱، ۱۹۴، ۲۵۳ ح، ۲۸۷، ۳۸۳، ۴۱۸؛ ~ اهل فلسفه ۱۳۲؛ ~ ربّانی ۱۲۶، ۱۲۹ به بعد؛ ~ قرائی ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۹۰ ح؛ ~ ربّانی ۱۹۰ ح؛ یهودیت ۱۷۷
یهودا بن یوسف (معروف به ابن ابی الثناء) ۱۳۲
بیمه ۳۸۱